

**МЕЖДУНАРОДНЫЙ КОНГРЕСС
«ФОЛЬКЛОР МОНГОЛЬСКИХ НАРОДОВ:
ИСТОРИЧЕСКАЯ ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ»**



**INTERNATIONAL CONGRESS
«FOLKLORE OF MONGOLIAN ETHNOSES:
HISTORICAL REALITY»**

**Элиста
2013**



**ФОЛЬКЛОР МОНГОЛЬСКИХ НАРОДОВ:
ИСТОРИЧЕСКАЯ ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ**

Материалы международного конгресса

Элиста, 2–5 октября 2013 г.

Элиста 2013



**FOLKLORE OF MONGOLIAN ETHNOSES:
HISTORICAL REALITY**

International congress

Elista, 2–5 October 2013

Elista 2013

GOVERNMENT OF THE KALMYK REPUBLIC

THE KALMYK STATE UNIVERSITY

THE RUSSIAN HUMANITARIAN SCIENTIFIC FOUNDATION

A. M. GORKY INSTITUTE OF WORLD LITERATURE
OF RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES

INSTITUTE OF MONGOLIAN, BUDDHIST AND TIBETAN
STUDIES OF SB OF RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES

FOLKLORE OF MONGOLIAN ETHNOSES: HISTORICAL REALITY

INTERNATIONAL CONGRESS

2–5 October 2013

ПРАВИТЕЛЬСТВО РЕСПУБЛИКИ КАЛМЫКИЯ

ФГБОУ ВПО

«КАЛМЫЦКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»

РОССИЙСКИЙ ГУМАНИТАРНЫЙ НАУЧНЫЙ ФОНД

ИНСТИТУТ МИРОВОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

им. А. М. ГОРЬКОГО РАН

ИНСТИТУТ МОНГОЛОВЕДЕНИЯ, ТИБЕТОЛОГИИ
И БУДДОЛОГИИ СО РАН

ФОЛЬКЛОР МОНГОЛЬСКИХ НАРОДОВ: ИСТОРИЧЕСКАЯ ДЕЙТЕВТЕЛЬНОСТЬ

МАТЕРИАЛЫ МЕЖДУНАРОДНОГО КОНГРЕССА

2–5 октября 2013 г.

ББК ШЗ(=64)Я431+ШЗ(2=КАЛМ)Я431
УДК 398(=1.4/9):005.745
Ф759

Ф759 «ФОЛЬКЛОР МОНГОЛЬСКИХ НАРОДОВ: историческая действительность», Международный конгресс (2013, г. Элиста). Международный конгресс «Фольклор монгольских народов: историческая действительность», 2-5 октября 2013 г. [Текст]: материалы / [редсовет: Б. К. Салаев (пред.) и др.; редкол.: В. О. Имеев, А. Н. Биткеева и др.]. – Элиста: Изд-во Калм. ун-та, 2013. – 718 с. – В надзаг.: Прав-во РК, ФГБОУ ВПО «КалмГУ», РГНФ, ИМЛИ РАН, ИМТБ СО РАН.

*Печатается по решению редакционно-издательского совета
ФГБОУ ВПО «Калмыцкий государственный университет»*

Материалы сборника охватывают широкий круг вопросов, связанных с историзмом жанров фольклора, состоянием и перспективами исследования фольклора монгольских народов, проблемами лингвофольклористики, вопросами новых технологий и их роли в развитии фольклористики. Ключевым мероприятием конгресса явился Круглый стол «Эпос «Джангар»: «возраст» памятника», посвященный установлению даты формирования эпоса «Джангар», который известен в мире как один из древнейших. В форуме приняли участие ведущие специалисты в области фольклористики.

Издание рассчитано на филологов, историков и широкий круг читателей.

The problems touched upon by the authors include a wide range of questions which are bound up with historicism of folklore genres, state and perspectives of folklore studies of Mongolian ethnoses, problems of lingvofolkloristics, new technologies and their role in folklore studies. The key event of the Congress there was the Round table devoted to the determination of the date epos «Djangghar» originated from. Kalmyk epos «Djangghar» is known as one of the most ancient eposes.

Ответственные редакторы:

Н. Ц. Биткеев, П. Ц. Биткеев, А. Н. Биткеева

Редакционный совет:

Б. К. Салаев (председатель), академик РАН Е. П. Чельшев, академик РАН А. Б. Куделин, академик Монгольской академии наук Лувсандорж Болд, чл.-корр. РАН Ю. Л. Воротников, чл.-корр. РАН В. М. Алпатов, чл.-корр. РАН В. М. Гацак, чл.-корр. РАН Б. В. Базаров, д.ф.н., проф. Н. Ц. Биткеев, д.ф.н., проф. П. Ц. Биткеев, д.ф.н. А. Н. Биткеева, д.и.н., проф. Д. А. Функ, д.ф.н., проф. А. И. Алиева, д.ф.н., проф. В. Л. Кляус

Редакционная коллегия:

В. О. Имеев, А. Н. Биткеева, Т. Б. Басангова, Е. Э. Хабунова,
Л. Б. Олядыкова, С. Н. Цеденова, Д. Б. Гедеева, К. Е. Бадмаева

*Конгресс проведен при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (проект № 13-04-14031г)*

ISBN 978-5-94587-547-0

© ФГБОУ ВПО «Калмыцкий государственный университет», 2013 г.
© Авторы, 2013 г.

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ	11
Салаев Бадма Катинович (Россия)	
Приветственное слово	11
Раднаев В. Э. (Россия)	
В память о Н. Ц. Биткееве.....	14
ФОЛЬКЛОРНАЯ ТРАДИЦИЯ МОНГОЛЬСКИХ НАРОДОВ: СОСТОЯНИЕ И ПЕРСПЕКТИВЫ	25
Биткеев Николай Цеденович (Россия)	
Историзм эпоса «Джангар» (Россия).....	25
Болд Лувсандорж (Монголия)	
«Исследование монгольского фольклора»	35
Тая Д. (Китай, Внутренняя Монголия)	
Современные научные исследования эпоса «Джангар» в Китае	38
Дугаров Баир Сономович (Россия)	
Бурят-монгольская гэсэриада: генезис героя и эпическая традиция.....	44
Бардаханова Светлана Сумановна (Россия)	
Мифологические мотивы в архаичных сказочных сюжетах бурят	55
Илларионов Василий Васильевич (Россия)	
Исполнительские традиции якутского героического эпоса олонхо и их трансформация в современных условиях	60
Малкондуев Хамид Хашимович (Россия)	
Особенности тюрко-монгольских архаических мотивов в карачаево-балкарском фольклоре	68
Аджиев Абдулхаким Магомедович (Россия)	
Многообразие и единство в фольклоре народов Северного Кавказа.....	82
Салмин Антон Кириллович (Россия)	
Фольклорные источники по истории народов Восточной Европы.....	103
ФОЛЬКЛОР МОНГОЛЬСКИХ НАРОДОВ: ИСТОРИЧЕСКАЯ ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ».....	115
Колесник Владимир Иванович (Россия)	
К вопросу об общественном строе ойратов эпоса «Джангар»	115
Шинжин Таныспай Бахсурович (Россия)	
Алтайский эпос «Янгар» и его архаические мотивы.....	119
Товшинтугс Бямбажав (Монголия)	
Об эпосе «Гэсэр-хан» на Ясном письме	145

Нармаев Бадма Мархаджиевич, Бурцева А.М. (Россия)	
Тибетская рукопись о царе Гесаре, хранящаяся в РНБ.....	160
Устиева Ирина Сергеевна (Россия)	
Историческая основа калмыцких народных загадок.....	169
Будаев Сергей Дмитриевич (Россия)	
Историзм в фольклоре монгольских народов (на материале бурятского устного народного творчества)	179
Алимаа Аюшджав (Монголия)	
Исторические проблемы монгольских народных песен	184
Малзурова Любовь Цыдыповна (Россия)	
Историческая основа бурятских легенд и преданий	200
Ринчинова Татьяна Мукабаировна, Жимбаева Цыпылма Черниновна, Суборова Хандама Мункобаировна (Россия)	
Социокультурные условия становления фольклора хори-бурят	212
ФОЛЬКЛОР МОНГОЛЬСКИХ НАРОДОВ: ЖАНРОВЫЙ СОСТАВ И ПОЭТИКА. ПРОБЛЕМЫ КОНТАМИНАЦИИ ФОЛЬКЛОРА РАЗНЫХ НАРОДОВ	225
Борлыкова Босха Халгаевна (Россия)	
О калмыцких народных песнях на материале полевых записей Н.Ц.Биткеева.	225
Басангова Тамара Горяевна, Бурыкин Алексей Алексеевич (Россия)	
Проблемы изучения эпоса монгольских народов в трудах Е.М.Мелетинского	230
Овалов Эдвин Бадмаевич (Россия)	
О сюжетно-композиционной структуре региональных версий эпоса «Джангар».....	239
Баясгалан Түдэв (Монголия)	
О распространении версий части «Хавхан хар соёо» эпоса «Джангар» (сравнительный анализ калмыцких и монгольских версий).....	245
Монраев Михаил Убушаевич (Россия)	
Легенда о «Джангаре»	254
Чойралжав (Китай, Внутренняя Монголия)	
«Жангарын» тууль ба уран зураг	257
Манджиева Байрта Барбаевна (Россия)	
Поэтико-стилевые связи пролога с песнями «Джангара»	266
Пюрвеева Надежда Басанговна (Россия)	
Жанровая специфика калмыцкого героического эпоса	278
Сарангов Владимир Трофимович (Россия)	
Об эпическом наследии калмыков	283

Санжеева Лариса Цырендоржиевна (Россия)	
Эпическое наследие в контексте этнокультурных традиций бурят.....	286
Хулхачиева Галина Шургаевна (Россия)	
Музыкальный фольклор монголоязычных народов	299
Дашиева Лидия Данииловна (Россия)	
Похоронные песни <i>ухэлэй дуунууд</i> западных бурят.....	303
Гымпилова Сэсэгма Дмитриевна (Россия)	
Афористическая поэзия в героическом эпосе монгольских народов.	308
Цогт-Очир Цогзолмаа (Монголия)	
Загадки монгольского народа: история жанра и история изучения	314
Заясүрэн Чулууны (Монголия)	
Развитие малых жанров монгольского фольклора (на примере обряда «окропления»).....	320
Панькин Аркадий Борисович (Россия)	
Фольклор как сквозная этнокультурная тема содержания духовно-нравственного воспитания школьников	332
Цеденова Светлана Николаевна (Россия)	
Фольклорные мотивы в монгольской исторической прозе	340
Лиджиев Мингиян Алексеевич (Россия)	
Проблема взаимодействия литературы и фольклора в калмыцком литературоведении.....	346
Урусгал (Внутренняя Монголия, Китай)	
Из истории издания журналов «Искусство Внутренней Монголии» и «Онор цецег»	355
Хаджиева Танзиля Мусаевна (Россия)	
Тюрко-монгольские параллели в карачаево-балкарской «Нартиаде» .	361
Берберов Бурхан Абуюсуфович (Россия)	
Устные предания о депортации: источники, акценты, поэтика	372
Хусаинова Гульнур Равиловна (Россия)	
Башкирский народный эпос: сказочные мотивы.....	385
Юлдыбаева Гульнар Вилдановна (Россия)	
Башкирский народный эпос «Акбузат»	390
Селина Оксана Викторовна (Россия)	
Свадебная поэзия русскоязычного населения Дагестана: история и современность	394
Берберова Лиана Бурхановна (Россия)	
Уроки альтруизма в фольклорной педагогике	406
Мушаев Владимир Наранович (Россия)	
К вопросу об изучении калмыцкой разговорной речи.....	412

ФОЛЬКЛОР И МИФОЛОГИЯ. ФОЛЬКЛОР И ОБРЯД. ФОЛЬКЛОР И РЕЛИГИЯ	419
Катуу Балчиг (Монголия)	
Свадебный обрядовый фольклор ойратов.....	419
Раднаев Владимир Эрдыниеви́ч (Россия)	
Архетип птицы Гаруды в бурятском героическом эпосе «Гэсэр» и в калмыцком – «Джангар»: генезис, динамика и синтез в духовной культуре монгольских народов	444
Дампилова Людмила Санжибоевна (Россия)	
Шаманская мифология в бурятском эпическом тексте	451
Бакаева Эльза Петровна, Орлова Кеема Владимировна (Россия)	
О буддийской молитве «Итэгэл»	459
Осорин Утнасун (Россия)	
Об обрядах сватовства в фольклоре и художественной литературе	469
Батырева Светлана Гарриевна (Россия)	
Фольклор и мифология в живописи народного художника России Г.О.Рокчинского	474
Гайсина Фанира Фасхетдиновна (Россия)	
Запреты, связанные с традиционным питанием башкир	482
Павлова Надежда Васильевна (Россия)	
Семантика образа девушек-птиц в якутской волшебной сказке	488
Ефимова Людмила Степановна (Россия)	
Култ неба у саха (якутов) в системе обрядовой и шаманской поэзии тюрко-монгольских народов Сибири	493
Дмитриева Оксана Николаевна (Россия)	
Свадебные обряды якутов и алгысы: традиция и современность	499
ЛИНГВОФОЛЬКЛОРИСТИКА: ЯЗЫК ФОЛЬКЛОРА	505
Сусеева Данара Аксеновна (Россия)	
Тема «усыновления» в эпосе «Джангар» и в русско-калмыцкой переписке XVIII века (на материале документов, отложившихся в НАРК, в Ф.36 «Состоящий при калмыцких делах при астраханском губернаторе»)	505
Вонсу Ю (Южная Корея)	
Об интересных словах и выражениях эпоса «Джангар» в контексте перевода	514
Биткеева Айса Николаевна (Москва, Россия)	
Социокультурный аспект в контексте языка: эпос «Джангар»	525

Лиджиева Анна Сергеевна (Россия)	
К вопросу о частотности соматической фразеологии (на материале национальных версий героического эпоса «Джангар»).....	544
Салыкова Валерия Васильевна (Элиста, Россия)	
Темпоральная лексика в языке синьцзян-ойратской и калмыцкой версий эпоса «Джангар»	552
Эдлеева Кермен Анатольевна, Менкенова Кермен Владимировна (Россия)	
Современное состояние фольклора (по итогам фольклорной экспедиции в г. Элиста и Яшкульский район Республики Калмыкия)	559
Цыренов Бабасан Доржиевич (Россия)	
Перспективы лексикографического описания фольклорного текста монгольских народов	563
Носов Дмитрий Алексеевич (Россия)	
Перспективы контекстуального подхода к исследованию фольклора монгольских народов	570
Кульганек Ирина Владимировна (Россия)	
Метафора в монгольских пословицах	581
Очир Аюдай (Монголия)	
Прототип и происхождение названия Мангаса – главного героя в монгольском фольклоре	587
Цыдендамбаева Баради Нанзатовна (Россия)	
Символика чисел в эпическом наследии эхирит-булагатских бурят	594
Есенова Тамара Саранговна (Россия)	
Образный компонент концепта «мөрн/конь»	601
Хурумчиева Александра Васильевна (Россия)	
История изучения гендерных пословиц в калмыцкой и английской лингвокультурах.....	608
Кусаева Залина Константиновна (Россия)	
Функциональные особенности благопожеланий в осетинском и калмыцком фольклоре.....	612
Сокаева Диана Вайнеровна (Россия)	
Функция перемещения табуна коней в пространстве мифологического текста (на материале осетинского фольклора)	624
Кучукова Зухра Ахметовна (Россия)	
«Аквязык» карачаево-балкарского нартского эпоса	628
Эрдниева Батыр Пюрвеевич, Амулакова Бадма Эрэндженовна, Айтаева Нина Лиджиевна (Россия)	
Фольклорные и исторические элементы в музее «Технологии УДЭ» П.М.Эрдниева.	636

**КРУГЛЫЙ СТОЛ «ЭПОС «ДЖАНГАР»:
«ВОЗРАСТ» ПАМЯТНИКА»..... 647**

Варламов Александр Николаевич (Россия)
«Это было в начале времен...» к проблеме историзма
эпоса «Джангар»..... 647

Бурыкин Алексей Алексеевич (Россия)
К типологической характеристике ранних форм эпоса:
проблема постоянных и переменных признаков эпоса
как фольклорного жанра..... 656

Дремов Игорь Иванович (Россия)
География «Джангара» и калмаки Дешт-и-Кыпчака XIV-XVI веков 670

Монкзая (Китай, Внутренняя Монголия,)
О задачах исследования эпоса «Джангар» 686

**СПИСОК УЧАСТНИКОВ МЕЖДУНАРОДНОГО КОНГРЕССА
«ФОЛЬКЛОР МОНГОЛЬСКИХ НАРОДОВ:
ИСТОРИЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ»..... 693**

ПРЕДИСЛОВИЕ

СОКРОВИЩНИЦА КУЛЬТУРЫ

Особо ценный аспект культурного наследия народов мира представляет фольклор – неизменный спутник наших близких и далеких предков. Фольклор отражает важнейшие достижения человеческой цивилизации, наиболее значимые исторические события, произошедшие в жизни народа, этнокультурные, социально-экономические достижения. Он охватывал все сферы жизни общества, выполнял широкие функции духовной культуры, а в историческом прошлом, когда еще не было письменности, следовательно, не было и художественных произведений, фольклор выполнял и функции литературы. Однако и сегодня, когда печатная литература заполнила все сферы нашей жизни, фольклор продолжает довольно активно функционировать. В этом нетрудно убедиться и потому, что мы нередко прибегаем к пословицам, поговоркам, произносим благопожелания по случаю знаменательных событий, в праздничные дни и в быту, например, по случаю новоселья, свадеб, рождения ребенка, приобретения новой одежды, наречения именем новорожденного, поступления молодого человека в университет и в других случаях. Кроме того, многие жанры фольклора давно уже перекочевали в сферу художественной литературы, функционируют как в фольклоре, так и в литературе. Однако надо сказать, что в дописьменную эпоху устная форма изложения была по существу единственной формой общения и формой существования народного творчества. Эта традиция существовала еще долго и после появления письменности, поскольку сфера использования письменности была ограничена узким кругом людей – в основном это были правители и религиозные деятели. Поэтому во многих странах письменная литература нередко существовала параллельно и в устной форме. При этом многие устные формы произведений почти или совсем не отличались от письменного оригинала. В ряде случаев произведение устного народного творчества оставалось практически неизменным по содержанию и форме. К числу таких произведений относится и наш «Джангар». Академик В.Л. Котвич, который был инициатором поиска джангарчи и спонсором поездки Номто Очирова в Калмыкию, обработал и изложил на «Ясном письме» текст эпоса и приехал к джангарчи, чтобы сверить текст.

Прослушав текст эпоса в исполнении Ээлян Овла, Котвич сделал запись, что нет расхождений между записанным текстом и устным исполнением, кроме отдельных, совсем незначительных неточностей. Сказительское мастерство джангарчи обеспечивало почти безукоризненную точность воспроизведения.

С такими же точно явлениями сталкивался и академик Б.Я. Владимирцов. Кроме того, он обнаруживал тождественность устной формы с письменной переводной литературы с санскрита и тибетского языка. По-видимому, на этом основании ввел в монголоведную науку понятие «устная литература». Это также является, с моей точки зрения, одним из важных исследовательских направлений в фольклористике. Калмыки богаты фольклором, поэтому, видимо, выдающиеся востоковеды называли Калмыкию второй родиной устного народного творчества после Индии. И в этой связи, естественно, что Калмыцкий государственный университет не только проводит исследование по калмыцкому фольклору, но и расширяет тематическую направленность своих работ, вовлекая в орбиту и фольклор родственных и других народов, с которыми имеют тесное общение.

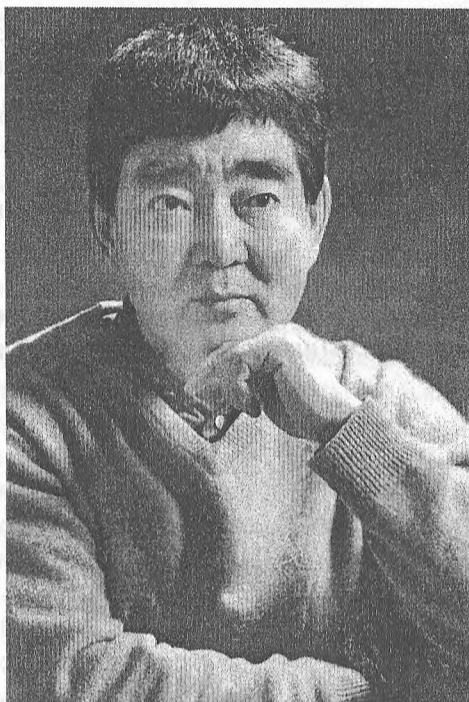
Это также сегодня очень актуальная проблема – проблема контаминации культур.

Автором и инициатором постановки вопроса о создании 10-томного свода фольклора монгольских народов был выдающийся фольклорист, литературовед, доктор филологических наук, профессор Н.Ц. Биткеев, совсем недавно ушедший из жизни. Он был инициатором и исполнителем составления 12-томного свода калмыцкого фольклора, который ждет своего издания. Начатые Николаем Цеденовичем Биткеевым фундаментальные исследования фольклора монгольских народов успешно продолжают его учениками и последователями. Профессор Н.Ц. Биткеев был инициатором проведения Международного конгресса «Фольклор монгольских народов: историческая действительность», который проводится в память об известном ученом-фольклористе. Данное научное мероприятие является подтверждением того, что лучшим памятником и признанием для ученого является продолжение его идей и планов.

Судя по поступившим заявкам, география участников Конгресса значительно расширилась. Это дает основание полагать, что тематика и проблемы исследования фольклора будут в скором будущем расширены.

На пленарном и секционных заседаниях Конгресса, «Круглом столе» обсуждался широкий круг актуальных проблем фольклора. Центральными явились проблемы контаминации фольклора, время возникновения эпических произведений устного народного творчества, причины, побудившие их появление, а также идейный, художественный уровень и достоинства эпических творений, в данном случае калмыцкого эпоса «Джангар».

*Председатель Оргкомитета конгресса,
ректор Калмыцкого государственного университета
Б. К. Салаев*



**Памяти Николая Цеденовича Биткеева
доктора филологических наук, профессора
Калмыцкого государственного университета
(1943-2013)**

Николай Цеденович Биткеев – известный ученый-фольклорист, литературовед и педагог, общественный деятель, член-корреспондент Международной академии наук педагогического образования, автор 28 книг, более 300 научных статей.

Российская филология понесла тяжелую потерю – Николай Цеденович был специалистом широкого профиля, в сферу его научных интересов входило изучение фольклора и фольклористики, литературы и литературоведения, этнической культуры калмыков и их этнопедагогики. Невозможно смириться с этой огромной утратой, трудно представить себе, что мы никогда не увидим больше Николая Цеденовича, всегда доброжелательного, оптимистически настроенного, готового помочь советом и делом, полного энергии.

Николай Цеденович родился 25 мая 1943 г. в п. Овата Калмыцкой АССР. В возрасте семи месяцев был депортирован в Сибирь вместе с семьей и всем калмыцким народом. Детские годы прошли в Омской области в Щербакульском, а затем в Полтавском районах; в 1957 году по реабилитации калмыков вернулся вместе с родными на родину и закончил семилетнюю школу в родном поселке Овата. В 1959 году поступил в Калмыцкое педагогическое училище, которое было открыто в том же году.

В период учебы в школе и педагогическом училище любил рисовать, а его лучшие работы можно было увидеть на городских выставках творчества будущих учителей начальных классов школ. Отсюда понятны его успехи позже в институте по руководству художественными работами (их было сто с лишним) молодых художников, иллюстрировавших эпос «Джангар» накануне 550-летнего юбилея памятника. При этом иллюстрировались самые оригинальные эпизоды из песен эпоса, которые были обойдены вниманием в 1940 году знаменитым художником-графистом В. А. Фаворским.

С раннего детства он любил слушать сказки и песни «Джангара» прежде всего из уст своего отца, а затем в годы учебы в педучилище по-настоящему осознал, что фольклор – это духовная культура народа. Сам любил петь народные песни, был активным участником художественной самодеятельности.

В год открытия (1964) педагогического института в г. Элисте он поступил на филологический факультет. В институте пробудились в нем интересы к этнической культуре калмыков. Научно-студенческим обществом тогда руководил первый доктор филологии Ц.-Д. Номинханов. Как член этого общества Н. Ц. Биткеев собирал у населения этнографические материалы и записывал фольклор. Проблемы эпического творчества калмыков, их песни и другие жанры фольклора были предметом пристального интереса, пробудившегося в нем под влиянием занятий по устному народному творчеству доцента И. М. Мацакова

По окончании вуза юноша был направлен на работу в Калмыцкий научно-исследовательский институт языка, литературы и истории (КНИИЯЛИ) в сектор по изучению устного народного творчества. Здесь вплотную занялся изучением героического эпоса «Джангар», а через год поступил в аспирантуру Института мировой литературы (ИМЛИ) им. А. М. Горького АН СССР в отдел по изучению эпоса народов СССР. За период учебы в ИМЛИ Николай

Цеденович получил хорошую теоретическую базу по фольклористике, в Московском государственном университете им. М. В. Ломоносова – литературоведению; посещал семинарские занятия по фольклору, которые проходили в Доме Союза писателей СССР. Как он говорил, «был счастлив слушать великолепные доклады замечательных фольклористов, профессоров Б. П. Кирдана, Н. И. Кравцова, Э. В. Померанцевой, В. К. Соколовой, В. М. Гацака, ныне члена-корреспондента РАН, главного редактора журнала Известий РАН (серия по языку и литературе), внесшего огромный вклад в развитие эпосоведения и фольклористики народов Евразии, а главное – видел и слушал выступления певцов и сказителей эпоса разных народов (казахов, украинцев, киргизов и др.)». В июне 1974 года он успешно защищает в Институте мировой литературы АН СССР кандидатскую диссертацию по эпосу «Джангар»: Певец и традиция», а затем продолжает работать научным сотрудником в КНИИЯЛИ. Так, Николай Цеденович благодаря научной и многоплановой и целенаправленной деятельности становится одним из крупнейших фольклористов и эпосоведов среди ученых, занимающихся фольклором монгольских народов, и снискал себе воистину глубокое уважение и большой авторитет среди ученых.

В течение нескольких десятилетий под руководством Н.Ц. Биткеева в отделе фольклора и джангароведения Калмыцкого научно-исследовательского института при Совете Министров КАСР, затем в Институте общественных наук АН СССР (теперь Калмыцкий институт гуманитарных исследований РАН) велась плодотворная исследовательская работа фольклористического наследия калмыков, в том числе эпоса «Джангар». Н.Ц. Биткеев являлся автором проспекта многотомного двуязычного «Свода калмыцкого фольклора», им написаны 373 работы, представленные в виде научных изданий и статей, опубликованных в российских и международных трудах, среди них - 28 монографических исследований («Эпос «Джангар» на русс. и англ. языках» (Элиста, 2006), «Джангарчи» (Элиста, 2001), «Калмыцкий песенный фольклор» (Элиста, 2005), «Калмыцкое устное народное творчество» (Элиста, 2007) и др.), «Калмыцкий героический эпос «Джангар» (Элиста, 1990), «Поэтическое искусство джангарчи (Элиста, 1982), «Джангарчи» (Элиста, 2001), «Калмыцкий песенный фольклор» (Элиста, 2005), «Джангар» в системе образования (Элиста, 2010) и др.). Академик Международной академии наук педагогического обра-

зования, заслуженный деятель науки Республики Калмыкия, член Ассоциации востоковедов РАН и ИАС, член Союза журналистов России. Руководитель и участник международных научных проектов (РГНФ, 2008-2010, 2012-2014; UNESCO 2000 и т.д.). Участник международных и российских научных мероприятий (Улан-Батор, 1997, 2008; Сеул, 2008; Урумчи, 2000; Москва, 1972-2009; Элиста, 1972-2009 и т.д.). Н. Ц. Биткеев вел активную педагогическую деятельность. С 1993 по 2003 гг. являлся научным руководителем десятилетнего научного эксперимента по национальной системе образования в школе-комплексе № 12 «Детский сад-школа-вуз», с 2002 г. по 2013 г. являлся научным руководителем Малодербетовской гимназии, в 2005 г. удостоенной звания «Лучшая школа Калмыкии и России».

Н. Ц. Биткеев занимался разработкой проблем калмыцкого устного народного творчества, изучением эпической традиции монгольских народов в сравнительно-типологическом освещении. Кроме того, он – автор проспекта многотомного (12), двуязычного (на калмыцком и русском языках) «Свода калмыцкого фольклора» по жанрам. Под его руководством была начата большая работа по их составлению, выработке принципов отбора фольклорных текстов, переводов разножанровых произведений устного народного творчества (см. об этом его статью в кн. «Калмыцкий фольклор». Элиста, 1985. С. 3-16).

В 1990 году в издательстве «Наука» (г. Москва) в серии «Эпос народов СССР» была опубликована книга «Джангар» на русском и калмыцком языках с научным аппаратом (см. «Джангар». Калмыцкий героический эпос. М.: Наука, 1990. 475 с.). В подготовке и издании данной книги большой объем работы принадлежит Н. Ц. Биткееву. В книгу вошли одиннадцать поэм эпоса на языке оригинала с научно-филологическим переводом на русский язык, в котором автор перевода Н. Ц. Биткеев имеет значительную профессиональную заслугу тем, что, как и член редакционной коллегии тома, осуществил большую работу по текстологии, в выработке принципов научного перевода, так как надо было стремиться сохранить образность, своеобразие художественной формы народного эпоса. Книга была издана в серии «Эпос народов СССР». Н. Ц. Биткеев раздвинул рамки своих профессиональных возможностей: не останавливался только на изучении эпического фольклора, а смело включался в изучение других жанров устной поэзии калмыков,

систематически записывая полевые (фольклорные) материалы, многие из них готовил в печать и издавал, популяризировал через средства массовой информации. У пятнадцати информантов записаны на магнитофонных лентах фольклорные репертуары, а затем переложены на бумагу, а многие из них обнародованы в научных изданиях (репертуар С. Бутаева, С. Канкаева, К. Каванкаева, Н. Балеева, Б. Амбековой, М. Зубовой, Н. Дандыровой, Б. Тактинова, Ц. Адучиева, У. Бадмаева, О. Сангаевой, Ц. Джаргаевой, Н. Бураевой, В. Тачиевой, Т. Тягиновой и др.). Например, у талантливого сказителя С. Бутаева было записано сорок пять сказок в 1976 году в пос. Шин-Мер Кетченеровского района республики, у знатоков песенного фольклора – по шестьдесят с лишним разнотемных произведений в среднем: старинные обрядовые, исторические, лирические, сатирические и т.п.

С 1982 года по июль 1996 года Николай Цеденович находился на должности заведующего отделом фольклора и джангароведения Института общественных наук Российской академии наук. За период работы в институте Н. Ц. Биткеевым отредактировано и опубликовано 379,17 п. л. научной продукции, в том числе 12 книг в качестве ответственного редактора, 3 книги вышли под его редакцией в издательстве «Наука» (г. Москва: «Джангар» и проблемы эпического творчества тюрко-монгольских народов... М.: Наука, 1980. 475 с.; «Джангар» и проблемы эпического творчества / Материалы Международной конференции... М.: 2004. 37,7 п. л.; «Джангар». Калмыцкий героический эпос. Серия «Эпос народов СССР». «Наука», 1990. 32,14 п. л. Составитель..., член ред. колл., перевод, текст подготовил в печать Н.Ц. Биткеев... Две его книги: «Джангарчи» и «Калмыцкая народная песенная поэзия» были удостоены наград на Республиканском смотре-выставке научных работ и методических изданий.

С сентября 1996 г. Биткеев Николай Цеденович начал работать в Калмыцком государственном университете в должности профессора кафедры русской и зарубежной литературы, вел курсы лекций по теории литературы, истории литературной критики, новейшей русской литературе (постсоветский период), русскому устному народному творчеству, поэтике русского фольклора, теории фольклора, региональному фольклору, поэтике художественного текста, устному эпосу, этнопоэтике

Н. Ц. Биткеев написал четырнадцать авторских программ, среди которых программа курса «Актуальные проблемы современ-

ного русского литературного процесса», Программа по устному народному творчеству для всех типов учебных заведений, четыре учебных пособий: по историческому и литературному краеведению, джангароведению и фольклору, что свидетельствует о его научно-педагогическом потенциале и творческой способности. Он успешно руководил аспирантами и докторантами. Под руководством Н. Ц. Биткеева в 2011 г. был создан Научно-образовательный центр «Фольклор: наука, образование, культура» при Калмыцком государственном университете.

Н.Ц.Биткеев в одном лице: эпосовед, фольклорист, литературовед-русист, историк русской литературной критики, в этих отраслях науки ярко заблестели грани таланта и возможности начинаний и поисков ученого. Николаем Цеденовичем составлена хрестоматия «Калмыцкое устное народное творчество» (2003), в которой перу ученого принадлежат «Предисловие», вступительные статьи, комментарии к текстам образцов устной словесности и словарь малопонятных слов, архаизмов и историзмов. Н. Ц. Биткеев является составителем проекта, им проведена текстологическая работа над подлинниками текстов и подготовка их к изданию. Книга была переиздана на русском языке в 2007 г.

Значительны результаты научных трудов Н. Ц. Биткеева и в общемонгольской сфере. Он является автором проекта «Фольклор монгольских народов», в рамках которого были подготовлены и опубликованы два тома: «Калмыцкий фольклор. Исследования и тексты» (Т. 1), «Бурятский фольклор. Исследования и тексты» (Т. 2). Т.1. Элиста, 2011; Т. 2. Элиста, 2011. Ответственным редактором томов является Н. Ц. Биткеев.

Ученым написана и издана весьма полезная книга «Фольклор (запись, систематизация, хранение и изучение)», которая служит руководством для начинающих фольклористов, краеведов, архивистов, этнологов и специалистов других смежных отраслей знаний. В ней описана суть фольклорных практик, содержание полевой работы: запись, обработка и хранение материала, даны советы по технологии составления отчета по сбору устных рассказов и текстов, по актуальным вопросам полевой работы, в книге даются исчерпывающие методические советы.

Н. Ц. Биткеев известен и как педагог-методист. При непосредственном участии Николая Цеденовича снят учебный фильм «Джангар» и эпические певцы». В деле пропаганды эпоса опре-

деленную лепту вносят его книги «Джангар» в системе образования» (2007) и «Малодербетовская гимназия им. Б. Б. Бадмаева», составителем, автором предисловия и ответственным редактором которых был Н. Ц. Биткеев (2010).

Следует отметить, что Н. Ц. Биткеев являлся активным пропагандистом эпоса «Джангар» в мировом масштабе. Как известно, калмыки, несмотря на свою малочисленность, расселены по всему миру, проживают в странах Западной Европы, Америке, Монголии, Китае (Синьцзян-Уйгурском округе) и т.д. Профессор Н. Ц. Биткеев издал интересную монографию «Эпос «Джангар», целью которой является ознакомить мировое сообщество с героико-эпической поэзией калмыков на русском и английском языках. В книге исследуется образная система, сюжетосложение, архитекtonика всех национальных версий эпоса «Джангар» (алтайская, бурятская, киргизская, монгольская, тувинская и ойратская (синьцзянская) версии эпоса), а также мифологии, эпической традиции и художественных особенностей памятника. Книга вышла в свет в дополненном виде, под грифом Института мировой литературы им. М. Горького РАН. Если русский перевод С. И. Липкина познакомил Запад с эпосом в художественной форме, то эта монография познакомила мир с «Джангаром» в научном плане.

Изучение поэтики народного эпоса продуктивно через анализ традиционной преемственности певцов и сказителей. Без учета лепты джангарчи в эпическое творчество невозможно определить их художественный стиль. Существование различных канонических школ джангарчи – интересное явление в художественном процессе народного творчества. Поэтому Н. Ц. Биткеев совершенно верно избрал метод исследования эпоса – структурный анализ произведения (элементы текста рассматриваются с точки зрения их эстетико-художественных функций, сюжетной роли звеньев в цепи эпического повествования).

Бесспорно, главным направлением исследований Н. Ц. Биткеева является всестороннее, многоаспектное, структурное, эстетическое и культурологическое изучение героического эпоса «Джангар», ставшее лейтмотивом всех научных изысканий автора. Им написан основной труд «Калмыцкий героический эпос «Джангар»: проблемы типологии национальных версий» (1990), в котором ученый обобщил актуальные вопросы калмыцкого народного эпоса, глубоко рассмотрев синхронно, диахронно, не забыв и

типологию версий «Джангариады» с позиций категорий частного, общего и конкретного, при этом четко автор выделял индивидуальность творческой личности эпического певца. Исследование его получило в научной среде филологов-монголистов высокую оценку и одобрение, в том числе и автор этих строк отрецензировал монографию Н. Ц. Биткеева и опубликовал реферат по данной книге. Это исследование построено на анализе 267 песен «Джангара», записей 77 песен-вариантов и версий, найденных и записанных самим ученым. Монгольский академик Х. Сампилдэндэв, профессор Бурятского госуниверситета В. Ч. Золхоев, этномузыковед Д. Дугаров (ИМБТ СО РАН) единодушно высоко оценили его многолетний труд, пришли к выводу о том, что Н. Ц. Биткеев, несомненно, истинный новатор в изучении эпоса калмыцкого фольклора, сумевший доказать уникальность его в зеркале этнокультур монгольских народов. В декабре 1997 г. Н. Ц. Биткеев успешно защитил докторскую диссертацию «Калмыцкий героический эпос: Поэтика и традиция» в ИМБТ СО РАН. В 2000 году присвоено ученое звание – профессор по кафедре русской и зарубежной литературы.

Изучение художественной формы народного эпоса сегодня нельзя рассматривать традиционным методом – цитатного подхода. Прав Н. Ц. Биткеев утверждая, что «рассмотрение структурных элементов художественного текста вне эпического контекста сегодня приводит к субъективизму, неверным выводам и даже к противоречиям... Учет эпической традиционной преемственности джангарчи и импровизатора согласуется с установкой дать характеристику архитектонике устного эпоса, законам эпического искусства, составляющих поэтику «Джангара». Кстати, совершенно прав исследователь в том, что не считает целесообразным определять эпические школы в Синоцзяне по тому, что были допущены ошибки при записи песен эпоса. Например, Жуна – один из крупных сказителей, оказался поэтом. Он вставлял «общие места» из опубликованных песен «Джангара», исконно калмыцкие версии эпоса.

Докторская диссертация Николая Цеденовича – это результат текстологического анализа 267 песен «Джангара», записи 77 песен – вариантов произведены в Калмыкии самим автором исследования. Диссертации дали высокую оценку как отечественные, так и зарубежные ученые – профессора А. Борманжинов (США),

Ж. Ринчиндорж (Китай), Х. Сампилдэндэв (Монголия), Д. Дугаров, В. Золхоев (Бурятия), А. Гадагатль (Адыгея), А. Салмин (Чувашия), В. Раднаев (Москва) и т.п. Калмыцкими учеными (Э.Б. Оваловым, Д.Э. Басаевым, М. Э.-Г. Эрдни-Горяевым) была дана оценка диссертации так: «Н.Ц. Биткеев сумел найти самый рациональный ключ для характеристики калмыцкого эпоса «Джангар» через проблему взаимосвязи поэтики и традиции... Убедительно звучит вывод о том, что ареалы бытования эпоса «Джангар» - Калмыкия, другие республики России, Монголия и Синьцзян (Китай) – результат дальнейшей эволюции народного эпоса. Наличие общего фонда художественной системы в национальных версиях памятника свидетельствует о непрерывности поэтики в устной традиции, то есть поэтика традиции – традиция поэтики». В. И. Золхоев, один из оппонентов докторской диссертации Н. Ц. Биткеева, дал не только высокую оценку исследованию, но и отметил, что данная работа вносит большой вклад в исследование общемонгольского фольклора. Она может служить в качестве учебного пособия при изучении фольклора монголоязычных народов» (Отзыв, с. 4), а Институт языка и литературы Академии наук Монголии в своем внешнем отзыве указал, что «Н. Ц. Биткеев – первый, кто смело раскрыл проблему взаимосвязи традиции и поэтики с точки зрения теоретической поэтики и его изыскания в данном аспекте весьма убедительны» (Отзыв, с. 2).

В настоящее время назрел момент, когда нужно установить «возраст» эпоса «Джангар». На Алтае записано ойрат-калмыцкое сказание «Янгар» («Джангар») на алтайском языке в 1979 году алтайским ученым Шинжиным И.Б. и издан в трех томах – «Мифологическая часть эпоса «Джангар» (1997 г.). Классическая теория эволюции народного эпоса – «миф–сказка–эпос» профессора В.Я. Проппа применима к калмыцкому героическому эпосу «Джангар», которому несколько тысяч лет.

Свою профессиональную работу Николай Цеденович сочетал с учебным процессом общеобразовательных учреждений, щедро делится опытом работы и знаниями с работниками науки, культуры и образования, постоянно участвовал в проведении различных мероприятий, посвященных юбилеям джангарчи и эпосу «Джангар», конкурсах по народному творчеству и научных конференциях по различным проблемам этнической культуры и науки. В течение более десятка лет активно сотрудничал со школой №12, работающей

под эгидой «ЮНЕСКО» в рамках научно-педагогического эксперимента, направленного на разработку системы непрерывного образования. Имея фундаментальные знания, большой опыт педагогической и исследовательской работы, он внес значительный вклад в повышение качества знаний учащихся по калмыцкой филологии, изучению калмыцкого эпоса «Джангар». Он подготовил и провел три научно-практические конференции по эпосу «Джангар» в школе и, благодаря его непосредственной организационной работе и профессионализму на высоком уровне, была проведена Международная научная конференция «Джангар» и эпическое творчество, посвященная 550-летию «Джангара» в 1990 году в г. Элисте, где приняли участие ученые из разных регионов России, а также свыше десяти стран ближнего и дальнего зарубежья.

В 1992 году в Калмыкии проходило Всероссийское мероприятие «Творческая лаборатория певцов и сказителей народного эпоса», о чем всесторонне освещалось в республиканской печати, радио и телевидению. Кинофильм «Джангар» и джангарчи был снят по линии ЮНЕСКО при непосредственном участии Николая Цеденовича в качестве консультанта.

С 1993-2003 гг. являлся научным руководителем 10-летнего эксперимента по национальной системе образования в школе-комплексе №12 «Детский сад-школа-вуз», с 2002 г. является научным руководителем Малодербетовской гимназии, удостоенной в 2005 году звания «Лучшая школа Калмыкии и России».

Имя Николая Цеденовича Биткеева хорошо известно не только в России, странах СНГ, но и в странах дальнего зарубежья. Он неоднократно участвовал различных научных мероприятий по фольклору республиканского, регионального, всероссийского и международного масштабов в Улан-Баторе (1987, 1992, 1997, 2008-2013), Ташкенте (1984), Клайпеде (1987), Улан-Удэ (1973), Махачкале (1976), Якутске (1977), на Алтае (1983), Москве (1984, 2002), Чебоксарах (1991), Ростове-на-Дону (2000), Элисте (1972, 1978, 1981, 1984, 1990, 1997, 1999-2012), Сеуле (2008), Шанхае (2011).

Н. Ц. Биткеев на протяжении многих лет являлся руководителем международных научных проектов (РГНФ, 2008-2013), UNESCO (2000) и т.д. Николай Цеденович свыше 30 лет являлся членом Ассоциации востоковедов РАН и PIAC, членом Союза журналистов РФ, в 2009 г. было присвоено звание Заслуженного деятеля науки Республики Калмыкия, Н. Ц. Биткеев избран действительным членом Международной академии наук педагогического образования.

Много времени и сил Николай Цеденович отдавал воспитанию и подготовке молодых научных кадров, он создал школу калмыцких фольклористов, из числа которых со временем появятся талантливые ученые, продолжат дело своего учителя. Он был принципиальным человеком, ненавидел фальш, требовал от своих коллег высокой ответственности в деле создания ценных научных трудов.

Всегда доброжелательный, готовый помочь ценным советом, поддержать молодого ученого – таким его запомнят все, кому приходилось работать с Николаем Цеденовичем.

Несомненно, его образ ученого наставника, подвижника науки и честного человека сохранится в памяти всех, кто знал его. Он навсегда останется в нашей памяти как человек большой души, подлинной интеллигентности, чрезвычайной скромности и доброжелательности, как выдающийся ученый нашего времени, крупнейший фольклорист-эпосовед, литературовед и литературный критик Николай Цеденович Биткеев.

В. Э. Раднаев
*кандидат филологических наук,
старший научный сотрудник Отдела
языков народов Азии и Африки
Института востоковедения РАН*

ФОЛЬКЛОРНАЯ ТРАДИЦИЯ МОНГОЛЬСКИХ НАРОДОВ: СОСТОЯНИЕ И ПЕРСПЕКТИВЫ

Н. Ц. Биткеев (Элиста, Россия)

ИСТОРИЗМ ЭПОСА «ДЖАНГАР» *

Возникновение и процесс формирования героико-эпической поэзии о Джангаре нуждается в кропотливом изучении истории ойратов на всем протяжении их жизни, начиная с доклассового периода. Споры вокруг происхождения имени Джангар и на сегодня не имеют конечного результата, поскольку нет убедительных доказательств, последовательной аргументации, в частности, в области лингвистики. Например, китаец Т. Джамца пишет, что «семантика имени Джангар восходит к персидскому слову Jihangir... «властитель мира», то есть так же как считал академик Б.Я. Владимирцов [Владимирцов 1923]. Под влиянием языковой среды слово Джахангир в монгольском языке трансформировалось в Джангр [Джамцо 2004:127].

Он считает, что образ главного героя Джангара есть собирательный образ монгольских сподвижников Чингис-хана. В качестве аргументов он выдвинул следующие положения, которые вызывают у нас серьезные возражения по следующим причинам:

1. Один пожилой человек по племени Йогор говорил ему, что их предком был Джангар (их предком действительно был Чингисхан). Далее пишет, что «желтые йогоры..., вероятно, есть страна, находящаяся на территории трех ханов у Желтой реки, что упоминается в «Джангаре» и «Гэсэре». Тогда, как быть с обстоятельствами, когда Джангар и его воины вели оборонительные войны с тремя ханами Шаргули (как в эпосе «Джангар», так и в «Гэсэре» [См.: Джангар 1969:153; Гэсэр 1968:207].

2. Противоположно синьцзянскому «Джангару» звучит мотив отношения Беке-Менгген-Шигширги, отца богатыря Хонгора, к Джангару. В калмыцкой версии нет подробной его характеристики устами Беке-Менгген-Шигширги, который велит своей супруге убить мальчугана, вероятно, увидев в нем не простого человека, а в будущем – владыку мира. В Синьцзяне произошла художественная интерпретация данного мотива.

* Статья подготовлена в рамках проекта РГНФ № 12-24-03002 а(м) «Памятники фольклора монгольских народов».

3. Т. Джамцо пытается сличить цифры в эпосе с историческими фактами, связанными с деятельностью Чингис-хана. Или. Тожественные понятия: из «Сокровенного сказания» - «хозяин мира» (о Чингис-хане, в эпосе – «властелин мира»). Или. Чингис – море. Далай Джангар – океан Джангар. Это – обычные выражения, передающие понятие «великий», как верно писал академик Дамдинсүрэн. (Далее: Джамцо, 2004. – С. 127).

4. По заимствованным словам из языка других народов в эпосе «Джангар» - также не представляется возможным доказывать происхождение имени Джангар и дату возникновения памятника. Несогласие Т. Джамцо с 1000-летним «возрастом», указания на зарождение эпоса в XIII веке, не убедительны.

Не претендуя на окончательное решение проблемы историзма «Джангара», китайский профессор Ринчиндорж Ж. выдвигает свою точку зрения о времени возникновения эпоса «Джангар». Сразу оговоримся, что ученый не совсем точно использует слова: «создание», «возникновение» относительно к эпосу «Джангар». Он пишет, что «в 1940 году в... Калмыкии... отметили 500-летие со времени его создания» [Ринчиндорж 2004:33]. Или. «До сих пор, - пишет он (Н.Б.) – многие ученые придерживаются этой идеи и в 1990 году в г. Элисте проведена конференция, посвященная 550-летию эпоса «Джангар». Далее он утверждает, что данный эпос впервые возник в 15 веке и распространился среди синьцзянских ойратов [Ринчиндорж 2004:46].

Ж. Ринчиндорж считает, что «Джангар» возник у ойратов Синьцзяна после XIV-XV веков, и не допускает возникновения песенных сюжетов в более ранний период. Кстати, впервые запись песен «Джангара» в Синьцзяне началась в конце 70-х – начале 80- годов XX века, а в Монголии – чуть раньше, в сороковых годах прошлого столетия, в то время как о существовании эпоса «Джангар» стало известно в начале XIX века среди европейских калмыков на Волге. Вместе с тем, надо отметить, что китайский ученый скрупулезно подходит к проблеме историзма эпоса «Джангар», его жанровой специфике. Он пишет: «историческая действительность не отражена в «Джангаре» один к одному, не названы имена конкретных племен, воевавших с ойратами... Поэтому... песни... этого эпоса нельзя считать отражением какого-то исторического факта или деятельности исторически известных людей. Ойратский народ имеет многовековой опыт военных сражений и общественной борьбы. Различные явления, происшедшие в их истории, характеры исторических деятелей стали образами и легли в осно-

ву эпоса «Джангар». Далее Ринчиндорж, к сожалению, чуть ли не противоречит самому себе, говоря о следующем: «Период после XV века, то есть со времени объединения ойратов Тогоном и Эсеном и до периода Джунгарского ханства, исторические события и деятельность исторических лиц и являются периодом возникновения и развития «Джангара». «Джангар» был создан не за короткий миг. Его песни создавались на протяжении многих сотен лет. Если в первых главах получил отражение период объединения ойратов Эсен-ханом, то в последующих главах не могло не отразиться в определенной мере положение ойратов в период Джунгарского ханства. События, отраженные нем, относятся к XV-XVII векам [Ринчиндорж 2004:44]. Вместе с тем, в контексте всего памятника, действительно, нет ни одной исторической личности и не указаны исторические события. Указанный период (XV век по Козину) соответствует времени завершения циклизации песен «Джангара» вокруг эпицентра Джангара. Концепция академика С.А. Козина, следует считать неоспоримой.

Если учесть существование алтайской версии ойратской эпической поэмы о Янгаре (Джангаре) в записях у сказителя Н.К. Ялалова, о чем неоднократно отмечалось нами в научной литературе, как памятнике доклассового периода, то опровергается его тезис о том, что «Джангар» - «произведение периода после XV столетия, когда ойраты оторвались от древней родины и прибыли в район Алтайских гор в Синьцзяне». Ж. Ринчиндорж прав лишь в своей уверенности в том, что «Джангар» сложился на прежней родине ойрат-калмыков: «у монгольских народов, живущих в Китае, СССР и Монголии, есть семь центров распространения героического эпоса... Героический эпос, повсеместно распространенный в этих странах, мы считаем произведением периода, когда различные монгольские аймаки проживали централизованно в Южной Сибири и Северной части Центральной Азии, до периода формирования монгольской нации» [Ринчиндорж 2004:45]. Это был период формирования эпоса «Джангар».

Академик С.А. Козин правомерно утверждал, что оформление циклизации поэм «Джангара» произошло в середине XV века, когда шло объединение ойратских племен вокруг Эсен-хана. Это был период расцвета ойратского государства. Ойратские племена уже тогда составляли историческую общность людей, имея свой язык и культуру.

При первобытнообщинном строе не было такой общности. Социальными единицами были небольшие объединения – род и

племя. Лишь в ранний период феодализма происходит объединение племен, затем – формирование народности и развитие признаков нации. Это вело к необходимости объединения племен и для защиты от нападений врагов.

В средние века эпос «Джангар» наполняется новым содержанием. Появляются песни с новыми сюжетами. Социальный мотив становится определяющим для возникновения новых песен. При этом в эпических песнях нет конкретного указания на то, кто же враг богатырей. Он назван «мангасом» (переводится как чудовище). В «Джангаре» народ в художественной форме отразил историю своей жизни, мечты и стремления.

1. Лексика фольклорного эпоса отражает самые разные языковые элементы разных эпох. В этом отношении лучший ориентир – обращение к историко-археологическим источникам. Имеющиеся сходства в семантике слов в тюркских и монгольских языках – немаловажный фактор для аргументации вопросов стадияльной характеристики народного эпоса, в частности, в таких памятниках устного творчества, как «Джангар», «Гэсэр» и «Манас», о которых писал Рассадин В.И. При этом он делит «Джангар» на калмыцкий и монгольский [См.: Рассадин 2004]. У монголов «Джангар» бытует на монгольском языке. Ойраты Монголии, как непосредственные носители песен этого памятника, воспроизводят его в монгольском стиле.

В этом большую роль сыграла языковая среда. Но ученые, собиратели фольклора, а главное – сами туульчи (знатоки «Джангара») перед исполнением эпических песен всегда говорят: это ойратская вещь [Дневниковые записи и сами полевые материалы, осуществленные Н.Ц. Биткеевым в Монголии в 1997 г. Сказитель Дорж Ринчен. Хранятся у собирателя].

Э.Б. Овалов, обзрев статьи, в которых рассматриваются вопросы историзма «Джангара» (У.Э. Эрдниева, А.Г. Митирова, Г.О. Авляева), соглашается с датировкой «возраста» нашего памятника в 1000 лет, выдвинутой профессором У.Э. Эрдниевым. Не 1400 лет (по Авляеву Г.О.), а 1000 лет [Овалов 2004:85-86.]. Не убедительна пространственно-временная характеристика истории ойратов по Г.О. Авляеву, что в X веке «имелись необходимые предпосылки для возникновения эпоса». Он противоречит самому себе. С одной стороны Авляев Г.О. указывает на архаические пласты эпоса «Джангар»: трехмирие, мотив мифического первотворения, мировое дерево и т.д. При этом, к сожалению, не учитывает существование самобытного сказания «Янгар», что на самом деле является

ойратским мифологическим сюжетом о «Джангаре», отражающим эпоху матриархата. Таким образом, и в данной статье отсутствуют доказательства по стадильной характеристике эпоса «Джангар».

Профессор Эрдниев У.Э. утверждал, что время сложения «Джангара» должно быть передвинуто с XV века II половины I тысячелетия до н. э. Он ссылается на характер изображения на археологических раскопках, обнаруженных в долине Ордоса, датируемых III-I веками до н. э.: две бронзовые бляхи, на которых изображена сцена борьбы двух богатырей. Кроме того, следует учесть результаты сравнительного изучения эпических произведений монгольских народов профессора Г.И. Михайлова, что «абсолютная хронология, опирающаяся на собственные эпические данные, не может быть признана достаточно обоснованной, так как она не базируется на комплексе источников, в том числе археологических» [Михайлов 1962: 95-102]. Некоторые изображения на раскопках, действительно, имеют поразительные сходства с описаниями в героическом эпосе «Джангар». У.Э. Эрдниев предполагал, что «сюжеты сложились не позже II половины I тысячелетия до н. э., то есть в героическую эпоху в истории народов Центральной Азии и Южной Сибири» [Эрдниев 1985:209].

По тому, как в «Джангаре» имеются некоторые географические названия, названия материальной культур, детали, отражающие различные уровни художественного сознания, можно говорить об историзме данного памятника. В отечественном эпосоведении известны два подхода к проблеме историзма эпоса. Одна группа исследователей [См.: Лихачев. Эпическое время русских былин 1952; Плисецкий 1962; Аникин 1964; Азбелев 1982 и др.] считает, что героический эпос непосредственно отражает события, факты исторической действительности, а другая [Пропп 1976; Путилов 1975] утверждает, что она выступает лишь в контуре, на первый план ставятся идеи и стремления народа. Пренебрегать каким-либо одним из этих подходов к историзму народного эпоса нет необходимости, ибо такой подход востребован эволюцией фольклора.

С.Н. Азбелев пишет, что при изучении историзма народного эпоса необходимо учитывать исторические судьбы их создателей, «героический эпос любого народа неотделим от его истории; сравнительное изучение памятников устного эпического творчества, созданных несколькими народами, должно основываться на сравнении их исторических судеб. Общность происхождения, сходство условий дальнейшего исторического развития... должны были оставить достаточно заметные следы, по крайней мере,

на некоторых из произведений героического эпоса...» [Азбелев 1982:201]. При сравнительном изучении эпоса необходимо изучение конкретных фактов, «что особенно благодатно по нескольким причинам, в частности – близостью языка и вероисповеданию, что играло весьма существенную роль в идеологии... общества» [Азбелев 1982:201]. При этом крайне необходимо обращать внимание на сходства и общность в эпическом творчестве родственных народов. Прав Азбелев С.Н., который считает, что аргументом для такого подхода является язык и вероисповедание, чем и объясняются... факты культурной общности. История калмыцкого народа богата событиями с первоначальным проживанием кочевых племен монголов и ойратов на территории Центральной Азии. Близость монгольских эпических традиций не ограничивается наличием общих сюжетно-тематических циклов и общностью некоторых мифологических или мифологизированных образов. Сходными являются композиционное построение, система стереотипных описаний, лейтмотивные повторы, ритмическая организация стиха, наконец, даже стиль и лексика [Неклюдов 1974]. Сходства между национальными версиями «Джангара» определяет прежде всего язык, на котором бытует данное произведение, а также художественная форма, как верно утверждает Неклюдов С.Ю. При этом отличительные дистанции между ними все-таки огромны. Не идентична сюжетная канва национальных версий «Джангара». Сходные сюжетные компоненты свидетельствуют о том, что у джангарчи – общий фонд художественной системы. Художественный процесс в эпическом сознании носителей эпоса определялся от мифа к историзму. Первобытная религия не смогла существовать без мифических сюжетов. Отражение ламаизма в «Джангаре» - позднее явление. Добуддийские элементы в «Джангаре», адаптированные в эпическом контексте, выполняют определенные функции в образной системе и лишний раз свидетельствуют о том, что зарождение данного памятника началось задолго до средневековья [Биткеев 2006]. Яркий пример, подтверждающий данный тезис – алтайский «Янгар». Сюжет о Янгарчи, сестре главного героя эпоса, возник, без сомнения, еще в доклассовый период общества. Она уходит в иноэтнический мир в связи с замужеством – переход к феодальному периоду. Между тем, отталкиваясь от алтайской версии о Джангаре, можно утверждать, что эпос «Джангар» - это не «легенда одного человека... - сироты». У Джангара была сестра – воительница.

Относительно «возраста» «Джангара» наиболее верна позиция Т. Сэдоржа, который пишет, что «некоторые версии «Джангара» зародились в самом конце родового строя у монгольских племен и, пройдя через рабовладельческий строй, сформировались при феодальном строе» [Джангар 1983:7-8].

В «Джангаре» отсутствует хронология событий, отражены до-исторические представления о времени и пространстве, что типично для народного эпоса.

Сохранение многих институтов эпохи матриархата (роль старушки – Матери-Земли в алтайской версии «Джангара»; Хонгор, как и Джангар, в поэме «О подвигах Улан-Шовшура», женившись на чужбине до рождения ребенка, остается в роде жены; дева-воительница в поэме «О подвигах богатыря Мингияна») – яркое отражение угасшего материнского права. Как известно, для материнского рода было характерно разделение труда на детский и взрослый, а также существовало разделение по роду занятий: мастера по обработке камня, бронзы, серебра, железа, по дереву; на следующем этапе человеческого общества получает развитие имущественное неравенство, существовала знать – «лучшие люди», а выборные должности становятся наследственными. Этот процесс тоже длился веками и привел к образованию классового общества.

Древние предки калмыков относились к лесным народам, а отделились от них в 1207 году. Чингис-хан решил принять ойратов в состав своих войск и дал задание своему старшему сыну отсечь ойратов от лесных жителей. С этого времени началась военная история ойратов.

Второе тысячелетие богато историческими событиями, о чем свидетельствует «Сокровенное сказание монголов» – обширное описание событий их жизни в XII-XIII веках. В «Сокровенном сказании монголов» есть фрагменты из эпоса «Джангар», устойчивые формулы, «общие места» [Биткеев 1978:52-54] – красноречивое свидетельство того, что эпос «Джангар» существовал до летописного памятника XIII века. С.А. Козин в 40-х годах XX столетия писал: «Если бы удалось установить, что Джангариада сложена... до переселения калмыков из Джунгарии, то тем самым было бы доказано, что наш памятник старше 300 лет и оставалось бы только решить, хотя бы предположительно, насколько именно он старше этого возраста. Не имея пока никаких других данных для решения этого вопроса, кроме текста самого памятника, мы и должны, следовательно, искать их в самом же памятнике, в анализе его элементов» [Козин 1940:67].

Сегодня эти слова знаменитого ученого оказались пророческими. Исходя из мифологической части текста эпоса «Джангар» - «Янгар» - алтайской версии ойратского сказания о Джангаре, С.А. Козин однозначно указал бы на «возраст» нашего эпоса в несколько тысяч лет, не менее 3 тысяч.

Наличие архаических элементов в немалом количестве в контексте всего памятника, сходство богатырского эпоса монгольских народов с повествовательным фольклором тюрко-язычных народов указывают на былую зональную эпическую общность. Разумеется, эпические сказания о Джангаре и его богатырях сложились не в одну историческую эпоху. В «Джангаре» угадываются черты исторического времени протяженностью от бесклассового периода до XV века н. э.: угадываются особенности родового строя, патриархальных традиций, не говоря о матриархате.

Композиция эпоса «Джангар» позволяет воспринимать облик героя – представителя народа, таким, каким он был создан творческой фантазией и бытует в устной традиции веками. Джангар и его отважные воины – благородные сыны своего народа. Они самоотверженно защищают родные земли не ради личной славы, а для победы над вражескими силами.

Образ эпического героя – это символ народа, который в условиях многовековой борьбы против бесправия и угнетения стремился утвердить мир и благоденствие на Земле.

Эпос «Джангар» - своеобразное произведение народного творчества. Его жанровая специфика такова, что действительность изображается в обобщенно-типизированной форме. В нем нет исторических имен, нет конкретного события, происходившего в реальной жизни, в рамках определенной эпохи, ибо эпос – не летопись, как «Сокровенное сказание монголов», «Витязь в тигровой шкуре» или «Слово о полку Игореве».

Разумеется, отголоски героических деяний исторических личностей отражались в памяти народа, но со временем, передаваясь из поколения к поколению, их имена подвергаются забвению и в конечном счете от их богатырских подвигов остается только память. Так случилось с эпосом «Джангар», в котором нет указаний на то, с какими народами находились в военных столкновениях герои. Козин писал, что «в этом проявился исключительный такт певцов и сказителей» [Козин 1940:85].

ВЫВОДЫ

Зарождение, развитие и формирование эпоса «Джангар» вызвали пристальное внимание ученых разных отраслей науки: лингвистов, историков, этнографов, археологов, фольклористов. Вместе с тем более активно рассматривались материалы памятника фольклористами и археологами, которые более убедительно пытаются аргументировать свои концепции по датировке эпоса «Джангар».

Этнограф Авляев Г.О. пытался доказать, что «Джангар» возник во II половине VI в. н. э., связав главного героя эпоса с реальным историческим лицом Джангар-ханом, главой Тюркского каганата, и предлагал праздновать в 1995 году 1400-летие памятника.

Профессор Эрдниев У.Э., оперируя изображениями на археологических раскопках, которые... соответствуют персонажам эпоса, считал, что «Джангар» берет начало со II половины I в. до н. э.

Фольклорист Овалов Э.Б. утверждает, что архаические пласты эпоса соответствуют эпохе раннего феодализма в Центральной Азии и что «Джангар» был создан во II половине X в. н. э. в период наступления героического времени. Он ссылается на труд профессора Кызлясова «Ранние монголы», в котором подробно описана миграция тюркоязычных племен до X века, а затем – то, как в XI веке их оттеснили на запад кидани и что с середины XII века на всей территории среднеазиатских степей господствовали монгольязычные племена, поэтому считает, что «Джангару» – 1000 лет. Отсюда понятны многочисленные сходства в эпической традиции тюрко-монгольских народов Центральной Азии и Южной Сибири, то есть объясняются былой зональной эпической общностью.

Вместе с тем материалы анализа ученых отражают лишь период развития эпической традиции, но не указывают на самую раннюю часть – мифологический сюжет «Янгар», который является начальной стадией возникновения «Джангара». Учитывая идентичность эпоса «Джангар» по жанровым признакам с эпосами других народов мира, которым установлен «возраст»: вавилонскому «Гильгамешу» - 5000 лет, индийской «Махабхарате» - 3000 лет, «Илиаде» и «Одиссее» - 2,5 тысяч лет, армянскому «Давиду Сасунскому» - 2000 лет, киргизскому «Манасу» и бурятской Гэсэриаде – по 1000 лет, необходимо установить «возраст» эпосу «Джангар» - 3 тысячи лет.

Литература

1. Азбелев С.Н. Историзм былин и специфика фольклора. Л., 1982.
2. Аникин В.П. Русский богатырский эпос. М., 1964.
3. Биткеев Н.Ц. Эпос «Джангар». На русском и английском языках / РАН. Элиста, 2006. 352 с.
4. Биткеев Н.Ц. Типические места в стиле калмыцких и монгольских версий «Джангара» // Эпическое творчество народов Сибири и Дальнего Востока (Материалы Всесоюзной Конференции фольклористов). Якутск, 1978. С.52-54.
5. Владимирцов Б.Я. Монголо-ойратский героический эпос. П.-г.-М., 1923.
6. Гэсэр. М., 1968.
7. Джамцо Т. (КНР). Связь имени «Джангар» с образом главного эпического героя // «Джангар» в евразийском пространстве / Материалы Международной научной конференции (г. Элиста, 27 сентября – 2 октября 2004 г.). Элиста, 2004. С. 127.
8. Джангар. Элиста, 1969.
9. Джангар. Пер. Сэдоржа. Пекин. 1983.
10. Дневниковые записи и сами полевые материалы, осуществленные Н.Ц. Биткеевым в Монголии в 1997 г. Сказитель Дорж Ринчен. Хранятся у собирателя.
11. Козин С.А. Джангариада. Героическая поэма калмыков. М.-Л., 1940. С. 67.
12. Лихачев Д.С. Эпическое время русских былин. М., 1952.
13. Михайлов Г.И. О времени возникновения былин монгольских народов // Записки калмыцкого НИИЯЛИ. – Элиста, 1962. – Вып. 2. – С. 95-102.
14. Неклюдов, 1974. – Неклюдов С.Ю. Исторические взаимосвязи тюрко-монгольских фольклорных традиций и проблема восточных влияний в европейском эпосе // Типология и взаимосвязи средневековых литератур Востока и Запада. М., 1974.
15. Овалов Э.Б. К вопросу о времени создания эпоса «Джангар» // «Джангар» в евразийском пространстве... - С. 85-86.
16. Плисецкий М.М. Историзм русских былин. М., 1962.
17. Пропп В.Я. Фольклор и действительность. М., 1976.
18. Путилов Б.Н. Типология фольклорного историзма // Типология народного эпоса. М., 1975.
19. Рассадин В.И.. Реальна ли гипотеза о тюркском происхождении этнонима ойрад, имен: Джангар, Чингис и Гэсэр? // «Джан-

гар» в евразийском пространстве / Материалы Международной научной конференции (г. Элиста, 27 сентября-2 октября 2004 г.). – Элиста, 2004.

20. Ринчиндорж. О времени возникновения «Джангара» // «Джангар» и проблемы эпического творчества. Материалы Международной научной конференции 22-24 августа 1990 г. Элиста, 2004.

21. Эрдниев У.Э. Калмыки. Историко-этнографический очерк. – Элиста, 1985. – С. 209.

THE HISTORICISM OF THE EPOS «DJANGGAR»

Nikolay N. Bitkeev (Russia, Elista)

The article considers the creation and formation process of heroic-epic poetry about Djanggar. This aspect requires a profound research of the history of the Oirats starting from the pre-class period. In this context the author considers points of view of the scholars of different fields of studies – archeology, linguistics, history etc.

Болд Лувсандорж (Улан-Батор, Монголия)

RESEARCH WORKS OF MONGOLIAN FOLKLORE

As we have observed, many Mongolian folklore genres were kept inscribed and it can be explained as practical art, on the other hand it is related to the viewpoints of a particular person who wanted his descendents to inherit the cultural heritage. Before the revolution those folklore genres were not in wide range without complete systemization. The researchers have assumed that pleasant possibility to collect, study and publish Mongolian folklores was formed after the foundation of Institute of Sutra which is the first science organization of new Mongolia. At that time our folklore researchers had done some theoretical and practical works such as using Mongolian folklores for educating and civilizing new society citizens and making them become important component of national philology and literature. The folklore researchers had intensively worked to collect materials from fieldwork in rural areas and published them compiling until the end of 1940. This

work was supported by the government. For example, in 9th Ikh Hural of Mongolian People's Revolutionary Party in 1934 it is said that "It is necessary to collect and record heroic tales, epics, songs, riddles wedding and festivity ceremony words, principles and ritual and study and publish them". Dendev, the head of Institute of Science, appealed that "Let's actively participate in work to collect folklores". It can be the clear fact that shows this work had developed intensively in wide-range.

This period has been highly emphasized in research works of scientists who have studied the history of Mongolian folklore in general or in particular because it is straightly related to that reliable basic materials for research works of generation to generation were worked out at that time. For instance, "Bodi wise khan who invaded the west continent" (Baruun tiviig ezelsen Bodi mergen khaan) from famous Luvsan khuurch, "One hundred fifty five aged an old Luu wise khan" (Negen zuun tavin tavan nasiig nasalsan khogshin Luu mergen khaan) from story-teller Dendev, "Hero Luushir khan" from Banzragch, a story-teller of Omno-govi aimag were recorded by B.Renchin and Bagaeva. At that time, the researchers had introduced to folklore works as published some of collected materials and it became the beginning of development of folklore studies. Firstly Mongolian folk songs, proverbs, riddles and fairytales were included.

Also very complicated responsibility to include folklore genres in curriculum of all level schools of education system choosing and working out was solved in that period when the only Buddhist doctrine dominated in the society.

Furthermore, works of collecting and publishing folklores have broadened more since our country expanded science organization to academy of science and section of philology to institute of Language and Literature. In past years expeditions from the institute have had fieldworks to collect and study folklore in all provinces and soums of the country. As a result of it, many handwriting and recorded materials of all folklore genres such as fairy tales, epics, riddles, proverbs, songs, applauses, shaman and ritual folklores and dramas have been kept in the folklore fund of the Institute of Language and Literature of MAS.

We have found out that the researchers of the former time could collect a great amount of folklore materials when we were digitizing folklore. Let's see some facts about the result.

Totally about 450 folders of handwriting of folklores are kept in philological fund of the institute. Among them:

- Epics 109
- Legends 345
- Fairytales 1352
- Songs 1165
- Toasts 166
- Hymns 147

Narratives 116 and about 1000 hour type recording is kept and from them we have digitized about 713 hour recording and 10 CDs have been made for public use. Generally the collection includes:

- Epics 60
- Tales 520
- Bensen tales 10
- Toasts 60
- Hymns 58
- Legends 124
- Narratives 200
- Songs 2000
- Shaman songs 15

Our folklore researchers have studied and worked out this abundant collection and published in serials. Furthermore they have achieved new step writing research articles and monographs about folklore genres such as tales, riddles and proverbs. Among them a large teamwork "Mongolian folklore" that clarified Mongolian folklore theoretical and historical issues such as their origin, evolution, development, social role, national and universal characters.

There is real need of typological research comparing other nationality folklore genres and research team works should be written based on above mentioned collected materials and the result of research works.

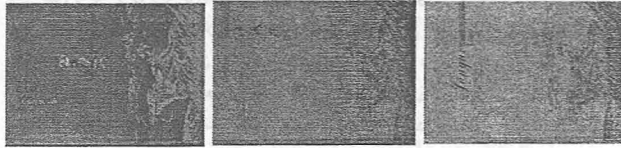
Our colleague hopes that you will accept our proposals to cooperate in this field.

ИССЛЕДОВАНИЕ МОНГОЛЬСКОГО ФОЛЬКЛОРА

Лувсандорж Болд (Монголия)

В статье рассматривается опыт фольклористических исследований и прогнозируются перспективы исследования фольклора монгольских народов.

(1) « အိမ်ထောင် (အိမ်ထောင်) - ဂုဏ်ထူး အိမ်ထောင်များကို အိမ်ထောင် အိမ်ထောင် »

[illegible]

መሆኑን ለማረጋገጥ ለጥያቄው ማስፈጸሙን ማረጋገጥ
ሚቻለበት ሲሆን፡

[illegible][illegible]

Հոգ ԳԹԵՂ Ի ԽԵՄԻՆ ՀԵՂ ԵՄԻ ԵՄԻՄԻՄ

၆၆ ဓမ္မာရုံ၊ အလယ်လမ်း၊ ရန်ကုန်မြို့၊ မြန်မာနိုင်ငံတော်
 ရှိသည်။

ಪುಟ ೧ 13 ಮೊದಲ ಪಾಠ)

() የጋራ ጥያቄ ለማሳካት ለሚችሉ ሁሉም ጥያቄዎች ለሚገኙት ሰነዶች ላይ ማሳሰቢያ ማስገባት ይገባል፡

“ହଁ ତେ ନିଶ୍ଚିତେ”

[illegible]

THE PRESENT-DAY SCIENCE RESEARCH OF THE EPOS «DJANGGAR» IN CHINA

Taya (Inner Mongolia, China)

The article considers a detailed analyses of new tendencies in science research of the epos "Djanggar" in China and last editions of the the epos itself published for the recent time.

Б. С. Дугаров (Улан-Удэ, Россия)

БУРЯТ-МОНГОЛЬСКАЯ ГЭСЭРИАДА: ГЕНЕЗИС ГЕРОЯ И ЭПИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ

Бурятский героический эпос «Гэсэр» – вершина многогранного устного творчества бурятского народа и вместе с тем выдающийся памятник эпической поэзии мирового масштаба. Главной идеей Гэсэриады является нисхождение героя – сына неба на землю для борьбы с распространившимся на ней злом. По всей видимости, именно эта идея была исходной и продуктивной для зарождения монголоязычной Гэсэриады как таковой, ибо она возвела ее в ранг особого божественного произведения и приобрела в течение многих веков характер народной эпопеи.

В связи с этим особо встает вопрос о генезисе героя Гэсэриады, тесно связанной со значимостью уранического фактора в религиозно-мифологической традиции народов Центральной Азии. Особенно важным и полноценным текстом для уяснения этого вопроса представляется эпос «Абай Гэсэр-хубун» эхирит-булагатского сказителя Маншута Имегенова, который оценивается многими учеными (Ц. Жамцарано, А.И. Уланов, Л. Лёринц, К. Танака и др.) как весьма архаичный, по своим мифологическим сюжетам, мотивам и образам восходящий к истокам тюрко-монгольской эпической традиции. В этом улигере указывается, что подлинным родителем Гэсэра является Хухэдэй Мэргэн тэнгри, считающийся стадиально наиболее древним божеством в бурятской мифологии. Будучи одним из главных и деятельных персонажей теологического пантеона, Хухэдэй Мэргэн в фольклорно-мифологической традиции бурят нередко выступает в двух ипостасях – бога-громовержца и героя, сражающегося с разными чудовищами и очищающего землю от всякой нечисти. Именно эти богатырские функции Хухэдэй Мэргэна органично наследует Гэсэр в качестве его сына в эхирит-булагатской эпической традиции.

Стало быть, в лице Хухэдэй Мэргэна / Гэсэра прослеживается связь с миром сакральных представлений бурят-монголов и пантеоном богов, представляющих ранний слой небесной мифологии и фигурирующих в качестве улигерных персонажей в эхирит-булагатской версии. Этот феномен божества-героя, по всей видимости, был изначально присущ центральноазиатской традиции, о чем свидетельствуют сохранившиеся памятники тюрко-монгольской эпики. Согласно замечанию А.И. Уланова, Хухэдэй Мэргэн, безусловно, предшествовал Гэсэру в бурятской эпической традиции. Из всех эпических героев он более других связан с небом и небесными явлениями [Уланов 1957: 78-79].

О внутренней связи с концепцией неба как высшего космического начала и его соответствии с исторически обусловленной этнокультурной спецификой сибирско-центральноазиатского ареала свидетельствует семантика самого имени героя – Хухэдэй Мэргэн. Слово Хухэдэй морфологически распадается на две части: корень хухэ ‘небо’ и аффикс – -дэй (-дай) («имеющий отношение к чему-нибудь», «обладающий каким-либо свойством») [Бертагаев 1971: 100]. Слово *мэргэн* означает в переводе ‘стрелок, меткий’. Причем, по мнению Г.Д. Санжеева, все герои бурятского эпоса носят титул «мергена», который в XIII в. у монголов считался шаманским. Помимо того, слово *мерген* имеет значение ‘мудрый’, ‘одаренный’ и т.д. (таковыми могут быть люди – избранники духов) [Санжеев 1936: XLII]. Из этого следует, что *мэргэн* – слово полисемантическое, имеющее отношение к шаманскому фольклору, связанному с охотничьим обществом, в котором большую роль играли боги охоты, функционально соотносимые с Хухэдэй Мэргэн тэнгри. Хухэдэй Мэргэн принято переводить как ‘Небесный стрелок’, но данный перевод не передает глубину и сакральность данного онима. Скорее всего, форма *Хухэдэй* является результатом персонификации понятия «неба» как имени собственного, связанного с концептом сына неба.

Обращает на себя внимание адекватная обозначенность имени Хухэдэй Мэргэн в фольклорно-мифологической традиции как монгольских, так и тюркских народов – основных исторических носителей центральноазиатской идеи Неба как верховного сакрального начала. Ср. тюркские варианты – киргизское Кокотэй, тувинское Когудей, телеутское Когольдей, алтайское Когодей (имя героя алтайского эпоса «Маадай-Кара») и их монголоязычные соответствия – халха-монгольское Хоходэй, ойрат-калмыцкое Кёккёдö, бурятское Хухэдэй [Неклюдов 1980: 149]. В такой же степени из-

вестным для тюрко-монгольского этнокультурного сообщества является имя Мэргэн (тюрк. Мерген), что свидетельствует о единой семантической основе образа Хухэдэй Мэргэна у монгольских и тюркских народов. Наиболее ярко это выражено в широко распространенном этиологическом сюжете о происхождении созвездия Орион (монг. Гурбан Марал, тюрк. Уч Мыйгак), в котором в качестве героя фигурирует Хухэдэй Мэргэн. По всей вероятности, исходной формой теонима Хухэдэй Мэргэн тэнгри было Хухэ тэнгри (ср. древнетюркское *Көк тэнгри* 'Голубое небо' и древнемонгольское *Хухэ Мунхэ тэнгри* 'Синее Вечное небо'), что говорит о генетической связи данного божества с небом.

Второй компонент теонима – Мэргэн отражает ипостась Хухэдэй Мэргэна как охотничьего и военного божества. Ср.: в эхирит-булагатской мифологии, сохранившей архаичные представления о пантеоне небесных божеств, Хухэдэй Мэргэн считается главой 77 ара-тэнгриев (задних или северных божеств неба) и покровителем охотников [Манжигеев 1978: 92]. Также ему присуща и ипостась первопредка, которая на эпическом уровне четко просматривается в имегеновской улигерной трилогии о Гэсэре и его сыновьях Ошор Богдо и Хурин Алтае. Характерной особенностью образа Хухэдэй Мэргэна является его двуединство как отца-тэнгрия и сына-небесного героя, действующих под одним и тем же именем в бурятской улигерной традиции. На уровне пантеона, как известно, оним каждого божества приобретает особую значимость как закодированный в имени миф. Сам теоним зачастую является единственным источником сакральной информации о самом божестве, его семантической и функциональной характеристике и генезисе его образа, что прослеживается и в имени рассматриваемого нами героя-божества.

Необходимо подчеркнуть, что образ Хухэдэй Мэргэна / Гэсэра имеет выразительные параллели в ряде произведений тюрко-монгольского эпического круга. Так, тип героя, близкий бурятскому, представляет Хар батор в восточномонгольском «Сказании о калпе» (*Галвын улэр*), обозначенный его атрибутом – богатырской палицей, считающейся архаичным аналогом молнии. В связи с этим следует напомнить, что Хар батор является земным воплощением Хадарган Хар Буман тэнгрия, чей мифологический образ содержит общий функциональный аспект с Хухэдэй Мэргэн тэнгрием по линии атмосферно-грозовых божеств или буумал тэнгриев. Герой наследует функцию небесного отца-тэнгрия, демонстрируя ее в сценах избияния мангусов: он использует наряду с палицей и

огненную плетъ, которой подавляет мангусов (*мангасын дарлага-гал ташуур*) и очищает людей от мангусовой скверны. Плетъ, безусловно, является поэтической метафорой молнии, указывающей на особую мифологическую функцию Хар батора как героя. Эта «мангусоборческая» миссия роднит его с бурятским Хухэдэй Мэргэном / Гэсэром. Но прежде всего их сближает четко обозначенная связь с небом. Оба они в эпическом тексте выступают в двух ипостасях – небесном и земном (тэнгри и герой). Характеризующая их героическая субстанция зиждется на единой семантико-функциональной характеристике, выражающейся в концепте героя – сына неба в лице архетипического бога-громовержца (Хухэдэй Мэргэн тэнгри) [Дугаров 2005: 208-244].

Тожественный бурятскому Гэсэру тип небесного героя представлен в якутском эпосе «Нюргун Боотур Стремительный», который обнаруживает в сюжетной тематике, связанной с небесной мифологией, много общего с бурятской Гэсэриадой. Особенно знаменательным представляется сходство героев этих двух сказаний – Нюргун Боотура и Гэсэра. Оба они являются сыновьями небожителей, имеющими братьев – старшего и младшего. Старший брат у обоих героев играет большую роль как в якутском, так и бурятском эпосах. Нюргун Боотур имеет небесную сестру Айталы Куо, которая вместе с братом спускается в мир людей. В бурятском эпосе фигурируют три небесных сестры героя, сопровождающие и опекающие его в земной жизни. Важным признаком сходства якутского и бурятского персонажей является богатырский конь одной и той же масти – гнедой, так как масть коня считается таким же инвариантным и знаковым элементом в характеристике героя, как и его собственное имя, исходя из традиции кочевых народов, чья история неразрывно связана с культом коня. Также обращает на себя внимание очевидное созвучие онима Нюргун с Нюргай – распространенным в унгинских вариантах детским именем Гэсэра. Сходство двух героев хорошо прослеживается и по линии солярных признаков. Например, у Гэсэра земной матерью в унгинской версии (вар. П. Петрова) считается дочь солнца. Нюргун Боотур также исполняет солнечную миссию, недаром один из вариантов олонхо называется «Кун Нюргун» (Солнечный Нюргун). Аналогию в бурятских вариантах «Гэсэра» имеет и способ «приземления» Нюргун Боотура на облаке.

Перечень совпадений можно было еще продолжить, но приведенных выше примеров достаточно, чтобы сделать вывод о значительной тождественности Гэсэра (Хухэдэй Мэргэна) и якутского

Нюргун Боотура. В связи с этим заслуживает внимания мнение С.Ю. Неклюдова о якутских олонхо как своего рода камертоне, определяющем степень самодостаточности ареальной традиции и ее независимости (в силу историко-географических факторов) от влияния «великой центральноазиатской эпопеи», под которой подразумевается Гэсэриада. С его точки зрения, якутские героико-эпические поэмы (*олонхо*) представляют эпос «чрезвычайно древней формации, сложившейся в известной изоляции от модернизирующих культурных влияний, в силу чего их архаическая природа оказалась в значительной степени сохраненной». К подобного рода олонхо относится в первую очередь «Нюргун Боотур Стремительный», который «по своему облику и сюжетному функционированию поразительно напоминает Гэсэра, особенно бурятских версий» [Неклюдов 1979: 166-167].

Таким образом, бурятский Гэсэр (Хухэдэй Мэргэн) и типологически ему близкие восточномонгольский Хар батор и якутский Нюргун Боотур представляют один и тот же тип небесного героя, характеризующий тюрко-монгольский концепт сына неба в русле центральноазиатской эпической культуры. Косвенное подтверждение данному посылу мы находим у Ю.Н. Рериха, который, исследуя проблему генезиса тибетской Гэсэриады, говорит о заимствованиях из нетибетских источников, под которыми ученый подразумевал тюрко-монгольские сюжеты о герое-правителе небесного происхождения. По его словам, с древних времен территория Северо-Восточного Тибета служила своего рода убежищем для кочевых племен, обретших новую родину в предгорьях Гималаев в стороне от беспокойного степного пояса Центральной Азии. Несомненно, что эти пришельцы приносили с собой свои племенные сказания и песни, постепенно включавшиеся в эпос тибетских племен [Рерих 1999: 59].

Поэтому тибетская традиция сохранила память о «другом Кэсаре», легендарном вожде племен Центральной Азии, являвшемся предводителем врагов Тибета, для которого он был как «бешеный конь». В то же время он причисляется к тетраде великих царей мира, и его локализация связана с северной стороной, под созвездием Большой Медведицы. В отличие от трех других царей: китайского – Владыки мудрости (восток), индийского – Владыки религии (юг), иранского – Владыки богатств (запад) Кэсар именуется Царем воинств и одновременно Владыкой лошадей. По всей видимости, это определение соответствует исторической правде, так как кочевые империи и государства, сменявшие друг друга на

арене Центральной Азии, отличались прежде всего своей воинственностью и великолепно организованной боевой конницей, приносившей им славу и богатство. Ю.Н. Рерих подчеркивает, что отождествление Кэсара с обобщенным образом вождя северных кочевников имеет долгую и прочную традицию в тибетской историографии. При этом ученый полагает, что под центрально-азиатским народом царя Кэсара подразумеваются тюрки [Рерих 1999: 78-79].

Действительно, отождествление Кэсарова воинства с древними тюрками имеет под собой реальную историческую почву, ибо почти вся история I тысячелетия н.э. была, как известно, ознаменована гегемонией тюркоязычных этносов на территории Центральной Азии. Но при этом необходимо оговориться, что наряду с тюркским фактором значительную роль играли и монголоязычные племена, входившие в состав тех или иных крупных племенных союзов на территории Центральной Азии, начиная со времен хунну. Им удавалось создавать и свои кочевые государства, как, например, сяньби (II-III вв.) и жужани (IV-VI вв.). Так, об особой роли сяньбийской культуры свидетельствует анализ религиозной системы Тюркского каганата, который дает возможность увидеть ее монгольское происхождение [Гумилев 1967: 81-82]. Поэтому с давних пор тибетцы называли своих северных соседей хор-па, подразумевая под этим тюрков и монголов. Примечательно, что данный термин сохранился в ряде монгольских этнонимов: хори, хорчин, хорлос, хурлат и др.

В связи с вышесказанным встает вопрос о времени возникновения монголоязычной Гэсэриады, генезис которой, по всей видимости, восходит к истокам тюрко-монгольской этнокультурной и религиозно-мифологической общности, нашедшей отражение в эпической поэзии кочевников. Многие эпосоведы определяют вторую половину I-го тысячелетия как период сложения героического эпоса тюрко-монгольских этносов. Так, по мнению С.С. Суразакова, у исторических предков современных тюркоязычных народов Сибири, входивших в состав тюркских каганатов (VI-VIII вв.), ко времени написания орхонских памятников уже существовал богатый эпос, о чем свидетельствуют следы влияния эпоса на стиль памятников [Суразаков 1985: 240]. Данной точки зрения придерживается хакасский ученый П. А. Трояков [1983, с. 77], посвятивший специальную статью аналогиям устному эпосу саяно-алтайских народов в орхоно-енисейских памятниках. О южных, центрально-азиатских истоках олонхо и их связи с ранними этапами тюрко-

монгольской эпической традиции пишет и И. В. Пухов [1962, с. 22]. В том же ключе по поводу начального формирования произведений тувинского героического эпоса высказывается Л. В. Гребнев [Гребнев 1960: 41].

Сходную точку зрения демонстрирует Г. И. Михайлов относительно времени сложения «монгольских былин». Ссылаясь на Б.Я. Владимирцова, он обозначает эпоху раннего эпического творчества монголов временным отрезком от VII-VIII до XII-XIII вв. [Михайлов, 1962, с. 100]. Тожественную постановку вопроса в более широком аспекте обозначил Н.Н. Поппе в своем суждении о древней общности фольклорно-мифологического фонда центральноазиатских племен, обитавших на пространстве «от северных предгорий Тибета до Байкала», и устных истоках их эпического сотворчества [Поппе 1941: 19-20]. Им же высказано и мнение относительно хронологии Гэсэриады. «Если учесть, – пишет ученый, – что содержание бурятских сказаний о Гэсэре включает ряд элементов, характерных для идеологии родового общества (в частности, сильны элементы матриархальные), то совокупность всех данных позволяет отнести Гэсэра к большой древности и считать, что сказания эти отражают жизнь родового общества примерно VIII столетия, в фантастическом, конечно, преломлении. Таким образом, можно, не впадая в ошибку, считать, что в древнейших своих частях Гэсэриада, восходя к VIII веку, имеет 1200-летнюю давность» [Поппе №1355].

На фоне вышеприведенных мнений, совпадающих в определении периода сложения тюрко-монгольских эпических произведений, заслуживает особого внимания точка зрения Ц. Жамцарано относительно времени и места происхождения эпопеи о Гэсэре. По его мнению, разрешение этого вопроса «связано с изучением бурятского, монгольского эпоса в целом и Гэсэриады в частности». Бурятскую версию и кукунорскую версию XVII века ученый рассматривает как две ветви единой по своим истокам Гэсэриады. Первая из них сохраняет близость к ее первоначальному облику, вторая является «как бы дальнейшим развитием бурятского «Гэсэра» в сторону феодализации и наложения буддийского налета на все произведение вместо шаманского, мистического» [Жамцарано, Конспект улигеров, л. 140]. Здесь требуется внести некоторое уточнение относительно «первой (бурятской) версии»: под ней ученый подразумевает эхирит-булагатскую Гэсэриаду, сохранившую, по его словам, сюжетную полноту вплоть до финального вознесения героя на небо в мир богов [Жамцарано, Конспект улигеров, л. 137].

В дополнение к мнению Ц. Жамцарано уместно привести рассуждения венгерского ученого Л. Лёринца, исследователя книжных (монгольских) и устных (бурятских) версий Гэсэриады в сравнительном плане. Он полагает, что монгольский эпос находился на той же стадии развития, что и бурятский, условно вплоть до 1716 г., когда Гэсэриада была издана в качестве литературного свода бытовавших в то время устных сказаний. Письменная фиксация Гэсэриады, с ее последующими литературными вариантами при все усиливающейся буддийской редакции определяет вторую, позднюю стадию развития Гэсэриады в контексте общемонгольского эпического творчества. Первая же, ранняя стадия представлена бурятской эпикой, в частности эхирит-булагатской версией Гэсэриады, всецело обращенной к своим исконным мифологическим истокам, следы которых почти утрачены в Монголии [Lörincz 1983: 12-15].

Время же зарождения Гэсэриады Ц. Жамцарано датирует VII веком, «когда страна Куку-нора и верховья р. Хуанхэ были заселены монголами «тогонами», подчинившими своей власти тангутские племена» [Жамцарано, Конспект улигеров, л. 140]. Эта точка зрения согласуется с данными исторических источников о существовании в период с IV-VII вв. на территории Ганьсу и Цинхая хунну-сяньбийского государства тогонов или хоров, игравшего «очень значительную роль в данном регионе и за его пределами» [Викторова 1972: 64-65]. Согласно исследованиям С. Пурэвжава [1974, с. 127], в верованиях хунну-сяньбийских племен отчетливо прослеживаются следы тотемизма и древних промысловых культов, отражающих значимость охоты как одного из главных источников существования.

Резонно предположить, что именно такая звероловческая среда способствовала зарождению и развитию культа божества – покровителя охоты, «роль» которого взял на себя Хухэдэй Мэргэн в силу схожести кинетической модели громовержца и стрелка. Возможно, облавные охоты, бывшие в древности своеобразными боевыми маневрами и подготовкой к войне, придавали Хухэдэй Мэргэну функцию военного божества, также отвечавшему его семантическому комплексу в представлении кочевников, нуждавшихся в грозном небесном покровителе. На почве промыслового культа, составлявшего основу всех обрядов, возникает прославление охотников, в чем видится, по мнению А.И. Уланова [1982, с. 23], один из истоков героического эпоса.

Поскольку одной из характерных ипостасей неба в представлении кочевников является его грозное состояние, выражавшееся в раскатах грома и сверкании молнии, это воспринималось как могучее проявление космической стихии. Обожествление этого природного феномена стало важнейшей органичной частью культа неба в этнокультурной традиции тюрко-монгольских народов, а «шаманство, – по мнению Г.Н. Потанина [1882, с. 317], – есть отчасти культ громовника», поскольку он – «творец жизни на земле». Следы культа бога-громовержца прослеживаются и у протомонголов, о чем свидетельствует легенда о рождении Танышхия – основателя сяньбийского государства (2 в. н.э.). Его мать, услышав громовой удар, взглянула на небо, и в этот промежуток упала ей в рот градинка, отчего она забеременела [Бичурин 1950: 154].

Подобного рода представления являются характерной чертой мировоззрения древних кочевников. Как отмечают источники, номады «любят громовые удары», которые вызывают у них ответную реакцию: они откликаются криком на каждый раскат грома и стреляют в небо. На месте, где молния оставила след, кочевники зарывают барана и зажигают светоч с ножом. Мужчины верхом на лошадях делают множество кругов под песнопение шаманки, призывающей о благополучии своего рода-племени. Тут же совершается обряд окропления кумысом сооружения из ивовых ветвей [Бичурин 1950: 215-216].

Примечательно, что обряд, описанный Н.Я. Бичуриным, почти в полном виде, с незначительными модификациями, сохранился у бурят эхиритского племени. Этот обряд, именуемый *тэнгэр дэгдээхэ* (досл. «поднять тэнгри на небо») и посвященный Хухэдэй Мэргэну, проводили наследственные шаманы, которым приписывалось искусство «завязывать» и «развязывать» грозу [Шаракшинова 1980: 63-64]. Помимо того, отголоски сюжета о небесной градинке, проглоченной сяньбийской императрицей под удар грома, обнаруживаются и в бурятском фольклоре (например, миф о небесном происхождении рода хангин). Подобного рода аналогии носят не случайный характер, так как генезис предков бурят во многом связан с сяньбийской этнической основой [Нимаев 1993: 151].

Действительно, многие элементы древней центральноазиатской (хунну-сяньбийской) мифологии имеют параллели в бурятской мифологии, сохранившей тэнгристские черты. Поэтому среди «эхирит-булагатских улигеров, оформившихся, – по мнению А.И. Уланова [1957, с. 104], – уже в середине первого тысяче-

тия и получивших широкое развитие во второй половине первого тысячелетия новой эры», вполне мог существовать эпический сюжет о герое – сыне неба. Как считает Ц. Жамцарано, к первым великим героям, связанным с «мифологической эпохой» и являющимися фигурами богоподобными или даже богами, относятся Хухэдэй Мэргэн и Гэсэр. Первый из них представляет тип Гэсэра в мифопоэзии бурят в качестве громовержца Хухэдэй Мэргэна, чья миссия обнаруживает очевидную аналогию с предназначением Гэсэра [Жамцарано, 1918: XIX-XX]. В связи с этим следует отметить, что в мотиве божественного происхождения героя, которое служит особым и неперменным атрибутом характеристики его выдающихся качеств, древний эпос демонстрирует свою связь с мифом, так как «именно в мифе главный герой – всегда бог, либо (и это для нас не менее важно) полубог, сын бога» [Гринцер 1971: 159].

Таким образом, концепт сына неба, присущий исконным мифологическим представлениям тюрко-монгольских этносов, обрел оригинальную эпическую интерпретацию в эхирит-булагатской эпосе о Гэсэре. Критерием самобытности данного улигера служит не только поэтика, образная система, особенности улигерного языка и эпического стихосложения, всесторонне рассмотренные в трудах бурятских гэсэроведов, но и феномен самого героя (Хухэдэй Мэргэна – Гэсэра), чей генезис тесно связан с уранической мифологией древних кочевников и их этнокультурной традицией. Неслучайно именно этот улигер лег в основу обоснования символической идеи о праздновании 1000-летия эпоса «Гэсэр», ставшего ярким событием в культурной жизни Байкальского региона и всего монгольского мира на исходе XX столетия.

Литература

1. Бертагаев Т.А. Внутренняя реконструкция и этимология слов в алтайских языках // Проблемы общности алтайских языков. Л., 1971.
2. Бичурин Н.Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. М., 1950. Т. 1.
3. Викторова Л.Л. Этно-культурные связи монгольских и тибетских племен в древности и раннем средневековье // Центральная Азия и Тибет. Новосибирск, 1972.
4. Гребнев Л.В. Тувинский героический эпос. М., 1960.
5. Гринцер П.А. Эпос древнего мира // Типология и взаимосвязи литературы древнего мира. М., 1971.

6. Гумилев Л.Н. Древние тюрки. М., 1967.
7. Дугаров Б.С. Бурятская Гэсэриада: небесный пролог и мир эпических божеств. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2005.
8. Жамцарано Ц.Ж. Введение собирателя // Произведения народной словесности бурят. Вып. 3. Петроград, 1918.
9. Жамцарано Ц.Ж. Конспект улигеров // Архив востоковедов Санкт-Петербургского отделения Института востоковедения РАН. Ф. 62.
10. Lörincz L. Natur und Gebrauchsgegenstände als übernatürliche Elemente in den Heldenliedern von Mansut Emegenov // Documenta Barbarorum: Festschrift für Walther Heisig zum 70. Geburtstag 1983. Otto Harrassowitz – Wiesbaden.
11. Манжигеев И.А. Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. М., 1978.
12. Михайлов Г.И. О времени возникновения былин монгольских народов // Калмыцкий научно-исследовательский институт языка, литературы и истории. Записки. Вып. 2. Элиста, 1962.
13. Неклюдов С.Ю. Гесэриада в монгольской словесности: некоторые аспекты сопоставительного исследования // Литература стран Дальнего Востока. М., 1979.
14. Неклюдов С.Ю. Небесный охотник в мифах и эпосе тюрко-монгольских народов // Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока. Тезисы и доклады 9 научной конференции. Ч.1. Л., 1980. М., 1980.
15. Нимаев Д.Д. О средневековых хори и баргутах // Этническая история народов Южной Сибири и Центральной Азии. Новосибирск: ВО «Наука», 1993.
16. Поппе Н.Н. О хронологии Гэсэра. 1940 // ОПП ИМБит СО РАН. Фольклор, № 1355.
17. Поппе Н.Н. Об отношении бурят-монгольского Гэсэра к монгольской книжной версии // Записки Бурят-монгольского ГИЯЛИ. Вып. 5-6. Улан-Удэ, 1941.
18. Потанин Г.Н. Громовник по поверьям и сказаниям племен Южной Сибири и Северной Монголии // Журнал министерства народного просвещения. Часть ССХІХ. СПб., 1882.
19. Пурэвжав С. К вопросу о стадии развития и идеологической концепции древнемонгольского шаманизма // Туухийн судлал. Т. 10. Улаанбаатар, 1974.
20. Пухов И.В. Якутский героический эпос олонхо. Основные образы. М., 1962.
21. Рерих Ю.Н. Тибет и Центральная Азия. Самара, 1999.

22. Санжеев Г.Д. Аламжи Мэргэн. М.-Л., 1936.
23. Суразаков С.С. Алтайский героический эпос. М., 1985.
24. Трояков П.А. Аналогии героическому эпосу тюркоязычных народов в орхон-енисейских памятниках // Фольклор и историческая этнография. М., 1983.
25. Уланов А.И. К характеристике героического эпоса бурят. Улан-Удэ, 1957.
26. Уланов А.И. О роли мифов в древнем фольклоре бурят // Поэтика жанров бурятского фольклора. Улан-Удэ, 1982.
27. Шаракшинова Н.О. Мифы бурят. Иркутск, 1980.

THE BURYAT-MONGOL GESERIAD: GENESIS OF THE HERO AND THE EPIC TRADITION

Bair S. Dugarov (Ulan-Ude, Russia)

The paper deals with the image of Huhedey Mergen – the predecessor of Geser in the Buryat folk and mythological tradition. The genesis and evolution of the image in the context of Huhedey Mergen Turkish-Mongol Uranian interpretations show that the mythological character is characterized by bi-unity of his image - the god and hero of the epic and distinguished by the expressive alter ego. Anti-demonic function of Huhedey Mergen is the core of the image of the heavenly origin of the epic hero in the Buryat Geseriad.

С. С. Бардаханова (Улан-Удэ, Россия)

МИФОЛОГИЧЕСКИЕ МОТИВЫ В АРХАИЧНЫХ СКАЗОЧНЫХ СЮЖЕТАХ БУРЯТ*

В разных жанрах устно-поэтического творчества бурят нашло специфическое отражение мировоззрение творцов и носителей фольклора. Исследования фольклористов убедительно показывают, что издавна в народе бытовали различные мифологические рассказы, в которых отразились понятия и представления наших предков. Не знавшие объективных законов природы древние люди по-своему объясняли все ее явления. Они пытались понять и события, происходившие в их повседневной жизни.

* Статья написана в рамках проекта РГНФ № 12-24-03002 а(м) «Памятники фольклора монгольских народов».

Однако не все было подвластно объяснению разума людей тех далеких времен. Тогда им на помощь приходила фантазия, которая тоже исходила из реалий собственной жизни людей и их непосредственных наблюдений. Поэтому древние люди считали, что рядом с ними сосуществуют такие же разумные сообщества, как и они. Эти воззрения людей способствовали возникновению различных мифологических рассказов о собачьем, змеином царствах, о верхнем, среднем, нижнем мирах, обитателей которых человек уподоблял себе.

Такие мифологические сюжеты и мотивы легли в основу архаичных сказок, одним из характерных образцов которых является волшебное повествование об охотнике и крылатом змее, записанное нами в 70-х годах прошлого века от одаренной сказочницы Сэ-хюр Ероновой в селе Ныгей Баяндаевского района Иркутской области. В этой сказке говорится о том, как охотник, провалившись в глубокую яму, угодил в логово змей. Когда он лежал в углу и наблюдал за ними, заметил как один из них — главный змей кивком головы показывал другим на белый камень, находившийся посередине этой ямы. Как кивнет этот змей — остальные друг за другом подползали и облизывали тот камень. Затем змей повернулся в сторону человека и тоже кивнул. Тогда человек понял, что змей и его подзывает к тому камню. Он, как те змеи, подполз и облизал камень, насытился. Затем змей повернул голову в сторону своей спины, приглашая человека сесть. Как он сел на спину змея, тот полетел и поднялся из нижнего мира в средний. Оказавшись на земле, змей отломил кусочек от своего рога и отдал человеку. Как он проглотил его, так и стал слышать «разговор» всех окружающих себя живых и неживых существ.

Возвращаясь к себе домой, человек слышал «разговор» пасущихся коров. Они «общались» друг с другом, звали туда, где была хорошая трава.

Вернувшись к себе домой, этот человек слышал и понимал «разговор» своих домашних животных.

Однажды ночью он проснулся от возни двух мышей, устроенной ими возле крынки с молоком. Они договаривались пить молоко из той посуды по очереди. Когда пила одна мышка, другая держала ее за хвост, чтобы та не упала в крынку. Когда одна из них вдоволь напилась молока, настала очередь второй мышки. Через некоторое время раздался писк одной из них. Державшая ее за хвост мышка разжала зубы и та упала в молоко. Все это происходило в доме человека, который с некоторых пор понимать «язык»

всех живых и неживых существ. Таких людей раньше буряты называли «знатоком семидесяти языков» - «далан хэлэ мэдэдэг хүн». Не только у бурят, также у других других народов, сибирских и монгольских, до настоящего времени бытуют мифологические, сказочные сюжеты, в центре повествований которых оказывается такой персонаж.

«Знаток семидесяти языков», по интерпретации сказочных сюжетов, всегда в своих действиях руководствовался советами, услышанными от различных животных. Однажды, подходя к дому богача, этот человек услышал лай собаки, которая его предупреждала о том, что хозяин ее очень скупой, не накормит, не угостит его как гостя. А собака бедняка, напротив, приглашала прохожего к себе в дом, расхваливая своего хозяина, и лаем своим передавала: «Мой хозяин хоть бедный, но щедрый».

И этот человек принял приглашение второй собаки и зашел к бедняку. В самом деле бедный хозяин собаки очень обрадовался неожиданному гостю, заколол единственного своего барана, сварил много мяса и угостил его.

Наряду с мифологическими сюжетами и мотивами в некоторых бурятских сказках присутствуют мифологические персонажи. К числу таких следует отнести «хозяев» - «эжинов» разных местностей, гор, рек, тайги. По древним воззрениям людей, от благосклонного отношения эжинов к ним зависела удача на охоте, рыбалке. Поэтому охотники, рыболовы старались всячески задобривать хозяев-эжинов различными своими угощениями, интересными рассказами, сказками.

Примечательна в этом плане сказка, записанная нами в 70-х годах прошлого века в Баргузинском районе Республики Бурятия. В данной сказке, зафиксированной в разных вариантах, в селах Баянгол, Улюн (хозяин тайги (Лээхэй) – Лэхэй в благодарность за прекрасную игру на хуре щедро одарил охотника его, дал ему много пушнины и проводил до самого дома.

В сказочных сюжетах нередко встречаются эпизоды обращения человека за помощью и милостью к небожителям. Не случайно в народе бытует пословица: «Тэнгэридэ мүргэжэ, тэгшэ жаргах» - «Небу молясь, спокойное счастье обрести».

Сказочные герои за правосудием иногда обращаются к верховному божеству – покровителю людей Эсэгэ Малаан тэнгрию (букв. Эсэгэ – отец, малаан – плешивый, тэнгэри – небо). Старик Таабхан в одноименной сказке просит его наказать ворон, которые выклевали глаза двум его ягнятам, волков, съевших не того коня, кото-

рого разрешил бурхан. Эсэгэ Малаан тэнгрий, чтобы определить виновного и наказать его, спускается на землю – средний мир в облике земного человека. Находчивый старик так убедительно объяснил всевышнему бурхану свои поступки и избежал наказания.

Сказочные герои обращаются к небесной покровительнице людей – небожительнице Манзан Гурмэ бабушке. Чтобы встретиться с ней и другими небожителями, сказочный герой поднимается в верхний мир, когда открывается «небесная дверь» - «тэнгэрийн үүдэн». Примечательна в этом плане сказка о парне-сироте, который, женившись на небесной деве, поднимается к небожителям-тэнгриям, чтобы повидаться с родственниками своей жены – небесной девы.

Посредниками между верхним и средним мирами нередко оказываются вершины высоких гор. Поэтому, сказочные герои, задумав подняться к небожителям, взбираются на вершину высокой горы. Когда же открывается небесная дверь, они попадают в верхний мир. По сказочному описанию, жизнь небожителей ничем не отличается от земной. Они, как люди общаются между собой, принимают гостей, признают и угощают своих родственников.

В верхний мир герои попадают через небесную дверь. А Тыхэ Бисхэ в одноименной сказке, преследуя злодея - карлика, оказывается в нижнем мире. Сказочники, хотя уподобляют жителей подземелья к земным людям, однако подчеркивают, что они очень маленькие, крохотные. Несмотря на это, злодей-карлик уводил со среднего мира земных девушек, которые становились его сожительницами. Тыхэ Бисхэ, оказавшись в нижнем мире, освободил всех земных девушек, которых увел туда злодей-карлик.

В традиционных сказках, которые продолжают бытовать в наши дни, сохранились отдельные архаичные мотивы. Так, например, повествования о сожительстве представительниц рода человеческого с различными животными все еще остаются в репертуаре современных сказителей. Сказочники непременно затрагивают мифологическую основу сказочного сюжета и поясняют как девушка становится сожительницей медведя. По их рассказам, медведь уносит девушку, когда она спала во дворе на телеге. Иногда заблудившаяся в тайге девушка сама попадает в берлогу медведя. Родившийся от такого «брака» сын, обладающий недюжинной силой, унаследованной от отца-медведя, становится защитником людей-сородичей своей матери. Его выбирают предводителем общины, чтобы он защищал интересы людей. Медвежий сын, могучий, сильный оправдывает их надежды.

У бурят до настоящего времени сохранились сказки, объясняющие происхождение медведя, возникшие на таких мифологических сюжетах, сохраняют их лейтмотив, что медведь в прошлом был человеком. Так, например, в сказке «Медведь-человек» («Баабгай – хүн»), записанной нами в 1986 году от Цэдэнгын Жэгмэд, 1904 г. рожд., в 1986 году в сомоне Цагаан Үүр Хубсугульского аймака Монголии, тоже содержится такая интерпретация. В ней говорится о том, как старик выследил свою единственную дочь, когда она уходила в тайгу, и узнал ее тайну. Она шла-шла и подошла к почерневшему кедру, сняла свою одежду и потерлась немного, обернулась медведицей и убежала [Сказки... 1997: 108].

Сказочный герой в архаичных сюжетах сказки свободно передвигается во всех трех мирах – верхнем (дээдэ замби), нижнем (додо замби) и среднем – на земле. Таковым является парень Тыхсэ Бисхэ в одноименной сказке в записи Ц. Жамцарано, который преследуя злодея-старика - с локоток, попадает в нижний мир.

В другой же сказке обездоленный и нищий парень, женившись на небесной деве – белой птице поднимается к тэнгриям – ее родственникам.

Такие архаичные сказки с мифологическими мотивами в наши дни можно услышать только в исполнении старшего поколения сказителей. Многие архаические элементы таких сказочных сюжетов постепенно забываются, уходят из репертуара современных сказителей.

Литература

1. Сказки бурят Монголии / сост., предисл., коммент. С.С. Бардахановой. – Отв. ред. М.И. Тулохонов. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1997.

MYTHOLOGICAL MOTIVES IN ARCHAIC PLOTS OF BURYAT FAIRY-TALES

Svetlana S. Bardakhanova (Ulan-Ude, Russia)

This article is devoted to research of mythological motives in archaic of the fairy plots of the Buryats.

В. В. Илларионов (Якутск, Россия)

ИСПОЛНИТЕЛЬСКИЕ ТРАДИЦИИ ЯКУТСКОГО ГЕРОИЧЕСКОГО ЭПОСА ОЛОНХО И ИХ ТРАНСФОРМАЦИЯ В СОВРЕМЕННЫХ УСЛОВИЯХ

Как отдельный этнос народ саха окончательно сформировался на нынешней территории обитания – на Северо-Востоке Азиатского континента. Если внимательно проследить многовековой путь эволюции якутской культуры, то зримо ощущается взаимодействие и взаимообогащение южных и северных культурных традиций.

Устно-поэтический пласт эпического народа саха всегда отличался и ныне гордится величественными высотами и изумительным долголетием эпического творчества. Устные литературные памятники народа указывают глубину, широту и высоту его художественного гения. Они и сегодня играют роль базовой основы для оживления родниковых источников духовной культуры. Среди них центральное место занимает олонхо героический эпос народа саха.

Якутский эпос – величайший памятник устного народного творчества, отражающий в яркой художественной форме образ жизни, мировоззренческие и нравственные принципы народа, прежде всего, его вековую мечту о создании мирной жизни с соседними народами.

В олонхо полностью раскрывается внутренняя сущность якутского народа, его доброта, гуманизм и гордый независимый дух, который на протяжении столетий, полных сложными историческими событиями, позволил народу сохранить свой язык, самобытную духовную культуру.

В развитии сюжета ярко и убедительно раскрываются идеи олонхо: защита мирной и счастливой жизни от нападений врагов, борьба богатырей света и добра (айыы аймага) с силами тьмы зла (абаасы), утверждение незыблемости судьбы всех добрых родов и племен на «изначальной матери-земле». Н.В.Емельянов считает, что основное идейно-тематическое содержание всех сказаний, входящих в жанр олонхо, связано с мыслью о судьбе своего племени, с чаяниями о мирной, счастливой и богатой жизни в Среднем мире, в стране проживания племени ураангай саха [Емельянов 1980].

Героический эпос *олонхо* является основным жанром в системе жанров устно-поэтического творчества народа саха. По своей форме это крупные стихотворные сказания, состоящие из 5–10 или более стихотворных строк и более в зависимости от объема эпиче-

ского произведения. Иногда встречаются и более крупные эпические тексты. Так, *олонхо* «Нюргун Боотур Стремительный», воссозданное П.А. Ойунским, содержит 36 тыс. поэтических строк. Эпический текст «Ала Туйгун» о трех поколениях богатырей, записанный в 1960-е годы со слов *олонхосута* Усть-Алданского улуса Р.П. Алексеева и изданный в трех книгах, составляет около 50 тыс. строк.

В пору расцвета сказительской традиции единицей измерения и мастерства *олонхосута*, а также объема конкретного *олонхо* служила длительность его исполнения. Обычно исполнение *олонхо* продолжалось примерно 7-8 часов с наступления вечера и до глубокой ночи. Судя по магнитофонным записям, за это время *олонхосут* может сказывать 7-8 тыс. стихотворных строк. Ссылный польский исследователь В.Л. Сорошевский упоминал о разговоре с Манчары, утверждавшим, что он знает такое *олонхо*, которое можно сказывать месяц [Сорошевский 1993:611]. Фольклористы И.В. Пухов и П.Н. Дмитриев зафиксировали предания о том, что *олонхосуты* П. Охлопков-Чогойбох, И.В. Табахыров за одну ночь не успевали рассказать и вступительной части [Пухов 1962:60-61]. Видимо, в устном исполнении *олонхо* имело еще больший размер, чем записанные тексты. К сожалению, *олонхо* во всей его полноте осталось незафиксированным.

Термином *олонхо* принято обозначить не только жанровое понятие, но и отдельные произведения этого жанра, которые обычно называют по имени главного героя: «Нюргун Боотур Стремительный», «Эр Соготох», «Кулун Куллустуур», «Юрюнг Уолан», «Мюлджю Сильный» и др. Основываясь на анкетных данных *олонхосутов* и других источниках, можно отметить, что память сказителей сохранила свыше 300 различных эпических сказаний. Среди них значительное место занимали *олонхо* о женщинах-богатырях: «Кыыс Нюргун», «Кыыс Туйгун», «Кыыс Дэбэлэйэ», «Кыыс Кыыдаан» и др., – в сюжетах которых, несомненно, отражены древнейшие пласты архаического эпоса. Таким образом, *олонхо* – это героическое сказание о подвигах древних богатырей, родоначальников и защитников племени. Как жанр народного устно-поэтического творчества *олонхо* объединяет более или менее однородные сказания, имеющие общую идейно-эстетическую систему, устойчивую сюжетно-композиционную структуру и традиционных персонажей.

Якутский эпос известен нам благодаря искусству *олонхосутов* его первых творцов, исполнителей и хранителей. *Олонхосут* – так

называют сказителя-исполнителя олонхо, носителя эпической традиции народа. Многие *олонхосуты* являются наследственными сказителями: их мастерство и талант передаются из поколения в поколение. Большинство олонхосутов – даровитые люди, осваивающие искусство сказительства от мастеров старшего поколения. Это длительный процесс накопления навыков сказывания, тренировки исключительной памяти. Искусство сказительства требует от олонхосута прежде всего обладания певческим даром и способностью проникновения в мир олонхо.

Олонхосут начинает исполнять олонхо с зачина вступительной части плавным стихотворным речитативом. Такой манерой сказываются кроме вступительной части все описательные места сказания: сбор богатыря в поход, путь героя олонхо, схватка богатырей и т.п. А монологи персонажей, их речи, разговоры, моления и т.п. передаются пением. Один из первых собирателей и исследователей фольклора И.А. Худяков еще в конце 1860-х годов заметил, что «...олонхо неразлучно с песней и оно представляет собою зародыш народной оперы» [Худяков 1969:366]. Исполнительское искусство олонхосутов проявляется в индивидуальной манере сказывания. По этому поводу В.Т. Петров справедливо отмечал: «Олонхосут пользуется традиционной артистической техникой. Он создает образы героев олонхо своей богатой мимикой, жестикულიцией, интонацией и пением» [Петров 1978:86]. Тот, кто видел исполнение олонхо талантливым сказителем, несомненно, наблюдал, как, исходя из содержания текста, он сопровождает исполнение соответствующими движениями всего тела. Стремясь к максимально эмоциональной передаче смысла своего произведения, «в патетических местах олонхосут жестикულიрует, когда привстает, мимикой подчеркивает переживания того или иного героя» [Эргис, 1974. С. 365]. К сожалению, в письменных и магнитофонных записях эти характерные приметы сказителей не фиксируются. Изучение сказительской традиции позволяет утверждать, что олонхосут выступает и как актер, в совершенстве владеющий способностью перевоплощаться, и как певец, благодаря своему певческому дару создающий живые образы персонажей олонхо.

Якутский эпос в полной мере воздействует на слушателей своим содержанием лишь в том случае, если имеет полноценные звуковые образы и мелодию. Из-за невыразительной интонации не только эпические герои и воплощенные в них идеалы, но и сюжеты могут показаться тусклыми, непритягательными. Характеризуя исполнительское мастерство олонхосутов, И.В. Пухов пишет:

Подавляющая часть олонхо передается ритмической речью, при исполнении декламируемой речитативом, по манере, близкой к мелодекламации (но без музыки). У хорошего олонхосута только отдельные места передаются прозой [Пухов 1951:151].

Благодаря стихотворному строю олонхо сказывают в быстром темпе, сохраняя при этом разнообразные интонации. В результате продолжительность исполнения описательной и повествовательной частей значительно сокращается. Об этом красноречиво свидетельствуют произведенные нами магнитофонные записи. Так, например, речитативная речь В.О. Каратаева выдержана в классических для олонхо канонах. Помимо эпической широты дыхания она отличается весьма быстрым темпом. Как подсчитал музыковед Э.Е. Алексеев, сказитель произносит в минуту до 400 слогов и более, а в эпическом речитативе порой насчитывается почти 500 пульсирующий долей в минуту [Алексеев 1976:45].

Речитатив – неотъемлемое условие живого исполнения олонхо. С его помощью олонхосуты, как и сказители других народов – исполнители эвенкийских нимнгаканов, эвенских нимканов, долганских олонхо – создают перед слушателями яркие живописные картины природы, образы мужественных богатырей – защитников, очаровательных красавиц, уродливых чудовищ.

В научной литературе вокальную природу олонхо впервые отметил академик А.Ф. Миндендорф, ему принадлежит первая запись олонхо «Эриэдэл Мэргэн» [Миддендорф, 1898:808]. Современный исследователь музыкальной культуры народа саха Г.М. Кривошапко также отводит вокальному искусству сказителя: «Какова бы ни были достоинства литературного, поэтического материала, образ и характер героев олонхо в основном создаются исполнительским мастерством олонхосута, при этом большое значение имеют знание разнообразных мелодий и сила голоса» [Кривошапко 1971:223].

И.В. Пухов, отмечая устойчивость в течение всего олонхо мелодий песен тех или иных персонажей, указывает и на изменение их в зависимости от обстановки, окружающей героев [Пухов 1951:23-24]. Характерно в этом отношении замечание М.Н. Жиркова: «Мощным баритоном передают боевую песню богатыря айыы, грубым басом напевают, бахвалясь, абаасы, тонким высоким голосом плачется плененная красавица, слышатся страстные куплеты девки-абаасы, шепелява докладывает парень Сорук Боллур, причитает старушка Симэхсин Эмээхсин» [Жирков 1981]. В целом, безусловно, что передача с помощью голоса и мелодии об-

разов и характеров героев давно стала традиционной у якутских сказителей. «Индивидуальный исполнительский стиль сказителя и местные художественные традиции обуславливают видоизменения мелодий» [Кривошапко 1971:123].

Невозможно точно определить, сколько мелодий создает каждый из олонхосутов на протяжении своей долгой исполнительской практики. Однако в некоторых исследованиях предпринимаются попытки разрешить этот вопрос. По мнению И.А. Худякова, мотивы олонхо большей частью однообразны: «знатоки считают до двадцати» [Худяков 1969:368]. Музыковед Э.Е. Алексеев полагает, что «можно насчитать больше десятка общеупотребительных мотивов, кочующих из одного олонхо в другое с героями, которых они характеризуют» [Алексеев 1976:10]. Г.М. Кривошапко находит около 30 мелодий лейтмотивного характера [Кривошапко 1971:124]. На наш взгляд, это лишь приблизительные предположения. Наиболее полное количество мелодий, созданных олонхосутами, наверное, можно установить только при условии нотной расшифровки достаточного количества песен, содержащихся в аудиозаписях олонхо. Такой метод изучения потребует кропотливой работы музыковедов. Мы же должны лишь еще раз подчеркнуть, что разнообразие мелодий в любом олонхо зависит от таланта, опыта и вокальных данных олонхосутов.

Эпическая среда выделяла и поддерживала своим особым вниманием наиболее одаренных олонхосутов, вокруг которых образовывались сказительские школы с характерными для них традициями. Эту сторону сказительства отметил в конце XIX века Н.А. Виташевский: «Сами профессиональные олонхосуты, как и народные барды, не могут считаться свободными от влияния этой среды как бы энергична ни была их индивидуальная творческая сила» [Виташевский 1912:455]. Эпосовед В.Я. Пропп требовал от фольклористов всегда учитывать диалектическую связь эпической среды и сказителей. Он считал отмирание эпоса естественным историческим явлением. «Эпос вымирает не потому, что народ стал менее талантлив и уже не способен понимать, ценить и развивать им же созданное искусство, эпос исчезает потому, что новая эпоха требует новых песен» [Пропп 1958:547]. Действительно, эстетические потребности современных людей в основном удовлетворяются другими видами искусства, другими произведениями, отвечающими по содержанию и форме нашей эпохе.

Уже с середины 1940-х годов общественный интерес к исполнительскому искусству олонхосутов постепенно угасал, исчезала

привычная эпическая среда. Очень редко стали слушать олонхо в семейном кругу. Певцов и олонхосутов больше привлекали к художественной самодетельности, где отрывки из олонхо исполнялись в виде концертных номеров. Иногда силами самодетельных коллективов с участием олонхосутов ставились на сельских клубных сценах инсценировки по сюжетам и мотивам олонхо. В те годы олонхосуты и народные певцы С.А. Зверев-Кыыл Уола, Н.И. Степанов, П.П. Ядрихинский, Е.Е. Иванова, И.И. Бурнашёв-Тонг Суорун, У.Г. Нохсоров активно принимали участие в художественной самодетельности, в конкурсах олонхосутов и народных певцов, организуемых Министерством культуры, выступали на улусных и республиканских фольклорных фестивалях народов Якутии, в конкурсах олонхосутов и народных певцов.

Живую традицию олонхосутов продолжают сегодня самобытные таланты, мастерство которых, конечно, несравнимо с колоритными фигурами эпического творчества предшествующих поколений. Народ знает и любит продолжателей и хранителей эпического наследия. Носители и хранители устно-поэтических традиций особо ценятся обществом, притом не только с научной точки зрения, но и со стороны общественности, ценителей и почитателей народной культуры. В конце XX в. непосредственная работа с олонхосутами шла, хотя и не так активно, как хотелось бы, но непрерывно. Об этом свидетельствует проведение по инициативе Института гуманитарных исследований АН РС(Я) в 1977 и 1986 гг. в г. Якутске Всесоюзных фольклорных конференций и в 1994 г. Международной Лордовской конференции по фольклору, а также организация совместно с Домом народного творчества республиканских фестивалей и конкурсов народных сказителей.

В первые годы проведения фольклорных фестивалей и конкурсов главную роль играло старшее поколение олонхосутов, известное широким массам высоким исполнительским искусством. Например, Н.И. Степанов (Мегино-Кангаласский улус), П.П. Ядрихинский, В.Н. Попов (Намский улус), С.И. Алексеев (Горный улус), Д.А. Томская (Верхоянский улус) и более молодые их коллеги В.О. Каратаев, А.С. Васильев (Вилуйский улус), М.Г. Соров (Таттинский улус), С.Г. Егоров (Сунтарский улус), Н.М. Тарасов (Горный улус), в эпическом репертуаре которых, четко прослеживается сочетание импровизации и традиции, наличие эпических формул, типических мест и сюжетное разнообразие текстов олонхо.

Эти исполнители представляли традиционный тип сказителей, перенявшие искусство олонхосутов с детских лет и часто высту-

павшие перед живой аудиторией строгих ценителей эпического творчества. С ними якутские фольклористы работали довольно плодотворно. Эпический репертуар олонхосутов старшего поколения был зафиксирован в письменном виде. В архиве ЯНЦ СО РАН имеется 126 рукописных текстов, записанных под диктовку. В настоящее время искусство олонхосутов Д.А. Томской, С.И. Алексеева, В.О. Каратаева, А.С. Васильева зафиксировала в аудиовизуальном виде, представляющем звучащий текст олонхо, что несомненно является бесценным источником для исследователей эпического творчества.

В 90-е годы XX века на смену олонхосутам традиционного типа пришли певцы, исполняющие олонхо под впечатлением эпической среды детских лет - А.Е.Соловьев, К.Н.Никифоров, Н.К.Шамаев, Л.С.Афанасьева, которые свой репертуар создавали по памяти и старались закрепить его в письменном виде. Эпический репертуар этих олонхосутов не велик и не богат. Основное внимание они сосредотачивают на исполнении созданного ими текста олонхо с соблюдением исполнительской манеры старшего поколения олонхосутов. Как правило, они обладают хорошим голосом и сказительским мастерством, что вызывает интерес аудитории. Как они сами утверждают, создаваемый текст наизусть не учат, при исполнении могут варьировать по настроению и по желанию самой аудитории.

Вместе с тем появились исполнители олонхо, выросшие из художественной самостоятельности (Е.М.Николаев, С.С.Егоров, Л.П.Новогодин). По радио и телевидению выступают исполнители по готовым письменным текстам, передающие содержание олонхо в сказительской манере (Л.Саввинов, П.Харитонов и др.) В последнее время проводится конкурс среди школьников "Я - из страны олонхо", когда учащиеся выступают с исполнением олонхо по готовым текстам, составленным учителями.

Наша цель - не ограничивать становление эпического певца какими-то "установками", "предписаниями", а поощрять его любую инициативу в раскрытии своего эпического таланта.

В 1999 г. по инициативе ученых-фольклористов Института гуманитарных исследований была создана Республиканская ассоциация «Олонхо», первым президентом которой был избран Президент Республики Саха М.Е. Николаев. Ассоциация провела большую организаторскую работу по сохранению и популяризации, пропаганде якутского героического эпоса. Проведены республиканская, всероссийская и международная конференции, начато серийное издание «Саха боотурдара» («Якутские богаты-

ри»). Республиканская ассоциация «Олонхо», учредителем которой был ИГИ АН РС (Я), подготовила пакет документов на заявку включения олонхо в список шедевров устного и нематериального наследия человечества. В результате кропотливой работы фольклористов, работников культуры и общественных деятелей, руководителей правительства, администрации Президента РС(Я), Государственного собрания Ил Тумэн, при финансовой поддержке крупных госучреждений, таких, как «Комдрагмет», «Алмазы Анабара», 25 ноября 2005 г. в штаб-квартире ЮНЕСКО в Париже олонхо провозглашено шедевром устного и нематериального наследия человечества. Указом Президента Республики от 29 декабря 2005 г. день провозглашения олонхо мировым шедевром (25 ноября) объявлен Днем Олонхо, а 2005–2015 гг. – десятилетием якутского эпоса. Живым олонхосутам Д.А. Томской, А.Е. Решетникову, позднее – А.Е. Соловьеву назначены ежемесячные стипендии. Согласно Указу Президента Республики Саха (Якутия), разработанная Государственной республиканской целевой программой «Сохранение, изучение и пропаганда якутского героического эпоса». Объявление якутского эпоса шедевром устного и нематериального наследия человечества ставит перед фольклористами, работниками культуры и науки, широким кругом общественности задачи по дальнейшему изучению и, прежде всего, сохранению для грядущих поколений, популяризации и пропаганде олонхо.

Литература

1. Алексеев Э.Е. Проблемы формирования лада (на материале якутской народной песни). М.: Музыка, 1976.
2. Виташевский Н.А. К материалам о якутских сказках // Живая страна. 1912. Вып. 2-3. С. 442-466.
3. Емельянов Н.В. Сюжеты якутских олонхо. М.: Наука. 1980.
4. Жирков М.Н. Якутская народная музыка. Якутск: Кн. изд-во, 1981.
5. Илларионов В.В., Илларионова Т.В., А.Е. Кулаковский – собиратель якутского фольклора // Наследие А.Е. Кулаковского в контексте духовной культуры России. Современные аспекты исследования. Материалы Всероссийской научно-практической конференции с международным участием, посвященной 100-летию создания поэмы “Сон шамана” и стихотворения “Хомус” (г. Якутск, 29-30 июня 2010 г.). Новосибирск: Наука, 2011, с. 53-57.
6. Илларионов В.В. Искусство якутских олонхосутов. Якутск: Кн. издат., 1982.

7. Кривошапко Г.М. Музыка олонхо // Полярная звезда. 1971. № 4. С. 120-124.
8. Миддендорф А. Путешествие на север и восток Сибири. СПб. 1978. Ч.2: Север и Восток Сибири в естественно-историческом отношении, отд. 6: Коренные жители Сибири.
9. Петров В.Т. Роль фольклора в зарождении якутской литературы. Якутск: Як. кн. изд-во, 1972.
11. Пропп В.Я. Русский героический эпос. Изд. 2-е, испр. Л.: Гослитиздат, 1958.-
- Пухов И.В. Исполнение олонхо // Доклад на Второй научной сессии ИЯЛИ. Якутск, 1951. Вып. 1. С. 133-164.
12. Серошевский В.Л.. Якуты: Опыт этнографического исследования / по ред. проф.Н.И.Веселовского. СПб.: Изд-во Имп.рус. геогр.о-ва, 1986. Т. 720 с.
13. Худяков И.А. Краткое описание Верхоянского округа / Под ред. В.Г. Базанова. Л.: Наука, 1969.
14. Эргис Г.У. Очерки по якутскому фольклору. М.: Наука, 1974.

THE PERFORMING TRADITIONS OF YAKUT HEROIC EPOS «OLONKHO» AND THEIR TRANSFORMATIONS IN PRESENT-DAY CONTEXT

Vasily V. Illarionov (Yakutsk, Russia)

The article considers the genre and plot peculiarities of Yakut epos «Olonkho», history of its scientific research, performing traditions of «Olonkho» in past and present context.

X. X. Малкондуев (Нальчик, Россия)

ОСОБЕННОСТИ ТЮРКО-МОНГОЛЬСКИХ АРХАИЧЕСКИХ МОТИВОВ В КАРАЧАЕВО-БАЛКАРСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ

Начиная с эпохи раннего Средневековья, обширные пространства Евразийских степей заселяют многочисленные племена кочевников преимущественно тюркского происхождения. Являясь частью Великого Пояса Степей и непосредственно смыкаясь с предгорьями Северного Кавказа, Предкавказская степь на протяжении многих столетий служила зоной интенсивных и разносторонних контактов горцев с тюркским этнокультурным миром. Одним из важнейших итогов этих связей явилось формирование

здесь на местной субстратной основе таких тюркоязычных народов, как кумыки, балкарцы, карачаевцы.

Карачаево-балкарская народность, населяющая северные склоны Большого Кавказа по истокам Кубани и Терека, произошла, согласно предварительным выводам Всесоюзной научной сессии (Нальчик, 1959) «в результате смешения северокавказских племен с ираноязычными и тюркоязычными племенами, из которых наибольшее значение в этом процессе имели, видимо, черные болгары и, в особенности, одно из западно-кипчакских племен» [О происхождении балкарцев и карачаевцев 1960: 310].

Указанная особенность этнической истории наложила свой отпечаток на все структурные компоненты материальной и духовной культуры народа, представляющей сложное переплетение степных кочевнических традиций с древнекавказскими. Отсюда многочисленные параллели в традиционной культуре карачаево-балкарцев и тюрко-монгольских народов. В последние десятилетия наследие степного прошлого привлекает неуклонно возрастающий интерес исследователей, и в деле его изучения достигнуты заметные успехи.

Как подчеркивается в одной из последних работ С.Ю. Неклюдова: «Прязыковая общность тюрков и монголов была основой для возникновения форм мифологической общности. На протяжении всего исторического периода тюрко-монгольские народы жили в Центральной Азии и Южной Сибири бок о бок, в отношениях теснейших политических и культурных контактов; чрезвычайно частыми были факты этноязыкового симбиоза, креолизации, вплоть до частичной или полной ассимиляции» [Неклюдов 1981: 184].

Подобного рода констатации в значительной мере приемлемы также и в отношении Северо-Кавказского региона.

В настоящем сообщении мы рассмотрим вкратце культ верховного божества Тейри, покровительницы материнства Умай, а также постараемся выявить типологическую близость сюжетов и мотивов карачаево-балкарского эпоса «Нарты» и калмыцкого эпоса «Джангар».

Как и у всех тюрко-монгольских народов, в языческом пантеоне балкарцев и карачаевцев Тейри занимал главенствующее положение и в качестве творца Вселенной и всего сущего на земле пользовался особым почитанием. С обращения к Тейри и клятвой его именем начинались обычно благопожелания – *алгыши* и проклятия – *каргыши*, аналогичные алтайским *алкышам* и *каргышам*, калмыцким *йорелам* и *хоралам* и т.д. Без упоминания его имени

невозможно представить ни один традиционный ритуал, ни одну приуроченную песню, будь она обрядовая или культовая.

Что касается языческих ритуалов, связанных непосредственно с рассматриваемым культом, то, к сожалению, о них не сохранилось почти никаких сведений. Правда, в 1936 году жители одного из кабардинских сел сообщали этнографу Л.И. Лаврову о балкарцах, что еще недавно те поклонялись какой-то березе [Лавров 1976: 112]. Но поскольку отчетливо выраженного культа березы в балкарском язычестве не прослеживается, то не исключено, что речь здесь идет о ритуале, виденном со стороны, и потому не совсем верно понятом. Во всяком случае, упоминание березы вызывает ассоциации с ритуальными действиями в честь божества Тейри, которые у тюрков Саяно-Алтая совершались именно вокруг этого дерева.

Но если о характере ритуалов в настоящее время – спустя два столетия после исламизация края – мы можем ограничиться лишь предположениями, то значительно устойчивее во времени оказались связанные с рассматриваемым культом элементы обрядовой поэзии. Интересно, что во всем тюркском мире гимнические песнопения в честь божества Тейри в наши дни удалось зафиксировать только у карачаево-балкарцев.

Одна из таких гимнических песен, посвященная космогоническим функциям божества, строится на малохарактерном для современного народного песенного стиха пятистишии. Песня состоит из трех таких строф. Несмотря на небольшой объем, она богата художественно-изобразительными средствами. В качестве художественного доминанта в ней выступают анафора, эпифора, аллитерация, сравнения, с помощью которых усиливаются ее художественно-эстетические особенности. Главная жанрово-эстетическая предназначенность песни – в воспевании божественного величия Тейри:

Племени Ак Койлу глава,
Племени Кара Койлу* глава,
Хранитель звезд – владыка неба.
Тейри – превыше всех,
Тейри – превыше всех.

Племени Ак Койлу глава,
Племени Кара Койлу глава,

* Ак Койлу, Кара Койлу – названия древних огузских племен.

Создатель жизни – владыка земли.

Тейри – превыше всех,

Тейри – превыше всех.

Племени Ак Койлу глава,

Племени Кара Койлу глава,

Дрожащего стебля колос.

Тейри – превыше всех,

Тейри – превыше всех [Архив КБНИИ. Балкар. фонотека. Кас. № 64/14.].

Упоминание в песне белого и черного цветов говорит, очевидно, о том, что у древних тюрко-монголов было, как считает Ф. Урманчеев [Урманчеев 1978: 21], распространено представление о белом цвете как атрибуте власти божественного происхождения. Такое же значение придавали тюрко-монгольские племена в прошлом и черному цвету [Урманчеев 1986: 25].

Другая гимническая песня о Тейри состоит из одного четверостишия, но изначальный ее текст, очевидно, был более обширен. В ней космогоническая масштабность и функции верховного божества выступают на первый план:

Тейри неба – единственный бог.

Других богов – тысяча богов.

Тейри неба – создатель неба, земли,

Каждое утро восходы посылающий [Личный архив Х.Х. Малкондуева].

В данном тексте, как и вообще в карачаево-балкарской мифологии, слово «тейри» имеет два лексических значения. Помимо конкретного верховного божества оно выражает понятие о боге вообще. Подобное явление наблюдается и в монгольской мифологии.

В первой строке текста словосочетание «*Кёк Тейри*» означает «бог неба» или «Тейри Неба». Тейри неба в карачаево-балкарской мифологии выражает понятие верховного бога. Согласно воззрениям народа, ему подвластны и выполняют его желание, волю другие языческие покровители, например: *Ай Тейрис* – богиня Луны, *Суу Тейрис* – богиня воды, *Кюн Тейрис* – бог Солнца и т.д.

В древнем песенном обрядовом танце «Чоппа», который исполнялся язычниками во время затмения Луны и Солнца, народ обращался к богу неба – *Кёк Тейри* с просьбой спасти светила от чудовища-желмауза, который якобы хотел проглотить их:

Чоппа, Чоппа, мы собрались все вместе.

Тейри неба, мы собрались все вместе.

Мы принесем в жертву черноухого белого валуха,
Тейри неба, оставим и твою долю.
Свет луны не заслоняй от своих рабов ты,
Желмаууза не подпускай близко к Луне ты.
Тейри неба, желмаууза прогони прочь,
Тейри Солнца, пусти свой свет сюда [Архив КБНИИ. Балкар.
фонотека. Кас. № 64/7].

Эпический персонаж Дебет, отец богатырей-нартов, обращаясь к своим детям, говорит:

Тейри неба создал мою душу,
Из стали сделал каждый мой сустав и части тела,
Перед ним склоняют головы другие боги,
Они опекали, воспитывали меня [Личный архив Х.Х. Малкон-
дueva].

В данной песне по велению *Кёк Тейри* – Тейри неба, божества *От Тейри* – Тейри огня, *Кюн Тейри* – Тейри Солнца, *Ай Тейри* – Тейри Луны, *Суу Тейри* – Тейри воды вскармливают Дебета, дают ему богатырскую силу, выносливость, учат языку птиц, животных, огня, звезд и т.д.

Культ бога неба, Кёк Тейри, говорит о вероятности того, что в прошлом в лексике карачаево-балкарского языка слово «кёк» – «небо» употреблялось в значении Тейри – бога. Позже понятия «кёк» – «небо» и «Тейри» стали носить самостоятельное лексическое значение, а для выражения небесного космогонического покровителя эти слова стали употребляться в сочетании.

В древности в период длительной засухи, когда стихийное бедствие угрожало пашням, сенокосным угодьям и т.д., карачаево-балкарцы устраивали общественные моления в честь Тейри, чтобы он ниспослал бы на землю дождь.

Древнейшая карачаево-балкарская обрядово-мифологическая поэзия донесла до нас две песни, которые исполнялись при этих ритуалах.

Великий Тейри, владыка Тейри.

Ниспошли облака, Тейри.

Ниспошли дожди, Тейри.

Сделай табуны сытыми, Тейри.

Сверкай, сверкай (молнией), Тейри.

Лягушьиные озера высохли.

Волки твои завыли.

Пусть наполнятся лягушьи озера.

Пусть ряженные девушки* (на огороде) помогут свои волосы.

Лягушьи озера высохли,

Волки твои завыли [Архив КБНИИ. Балкар. фонотека. Кас. № 64/16].

Песня носила, прежде всего, магический характер. С ее помощью язычники старались задобрить божество, снискать его благосклонность и покровительство. В их представлениях Тейри являет собой нечто вечное, всемогущее и вездесущее.

Вторая песня-заклинание выполняет ту же обрядовую роль, что и предыдущая, и по своим жанровым особенностям относится к весенне-летней календарно-обрядовой поэзии.

Тейри, Тейри, мы знаем твою силу, мощь,

Тейри, Тейри, закликаем, закликаем,

Чтобы небо сверкало, цело все вокруг,

Чтобы кобылы жеребились и жеребята бегали.

Ой ты, рожденный от лучей солнца,

Ты владыка земли и воды,

Согревай нас, как луч солнца, белых ягнят заставь бляеть,

Ороси все земли на свете,

Ниспошли дождь, снег – сделать пасмурно.

Все земли на свете преврати в зелень [Архив КБНИИ. Балкар. фонотека. Кас. № 64/15].

Как указывалось выше, широко распространенные в песенном фольклоре многих тюрко-монгольских народов древнейшие поэтические жанры алгышлар – благопожелания и кьарггышлар – проклятие, выполняющие изначально магическую функцию, хорошо сохранились в балкаро-карачаевском песенном фольклоре. Поэтика алгыша чрезвычайно богата художественно-изобразительными средствами, где главными композиционными поэтическими приемами являются лексический параллелизм, сравнение, редифная, анафорная и аллитерационные рифмы:

Тейри пусть поможет,

Тейри пусть посочувствует,

Пусть пошлет помощь,

Пусть постоянно будет посылать изобилие,

Пусть добро пошлет нам,

Пусть зло удалит от нас [Кьарачай халкъ джырла 1969:18].

* Ряженая лопата.

Если учесть, что мифология, как один из видов первобытной идеологии и мировоззрения, отражала особенность миропонимания какого-либо конкретного этноса или племени, то поклонение и воспевание божества Тейри тюрко-монгольскими племенами показывает, насколько он был глубоко почитаем и вездесущ.

И в нартском эпосе балкарцев и карачаевцев Тейри во всем помогает и покровительствует нартским героям. И «в ойратских эпосах для «тенгри» – «неба» характерна покровительствующая и созидательная функция» [Борджанова 1979: 4-5].

Согласно монгольской легенде, предком Чингисхана был серый волк [Урманчеев 1986: 26]. От него ведет начало, по преданиям, и знаменитый род Ашинов. В одном из вариантов сказаний балкаро-карачаевского эпоса, главный герой, Ёрюзмек, оставшись без отца и матери, был вскормлен волчицей [Архив КБНИИ. Балкарская фонотека. Кас. № 9].

В карачаево-балкарской мифологии сохранилось небольшое предание и две обрядовые песни, где упоминается и имя божественной Умахан. Надо полагать, что они посвящены широко распространенной в тюрко-монгольской мифологии богине материнства, плодородия и охоты – Умай. Тот факт, что это божество почиталось у ряда тюрко-монгольских народов нашей страны, отмечают С.Ю. Неклюдов [Неклюдов 1981: 199], Н.А. Алексеев [Алексеев 1980: 162] и др.

Существует и нартская песня, в которой Умай предстает как дочь великого Тейри. В ней она наделена поистине божественными качествами:

Бийче Умай – дочь Тейри.

Бийче Умай – удивительна, необыкновенна.

Она – в облике маралихи.

Ее облик очень удивителен.

Ее бег – полет звезды,

Ее рога – месяцу подобны,

Ее рога – словно крылья орла.

Ее глаза – будто Утренняя Звезда,

Ее шкура лучезарна, как солнце,

Трехногая удивительная Умай.

Трехногая белая маралиха Умай.

Без обмана – верная своему слову Умай [Архив КБНИИ, ед. хр. 13, оп. 9, п. 2].

Нет сомнения, что эти фрагментарные отрывки песен об Умай дошли до нас из глубины веков и уходят своими корнями в обще-

тюркское этническое единство. Очевидно, до христианской Марии (Мариям) роль покровительницы материнства в карачаево-балкарской мифологии принадлежала Умай. Надо полагать, что и до богини охоты Байдымат, которая в охотничьих песнях этих народов имеет облик трехногой белой оленихи, функцию покровительницы охоты выполняла Умай.

Исследователь калмыцкого фольклора Т.Г. Борджанова пишет: «Когда у калмыков скот долго не приходил с пастбища, то в целях предохранения стада от волков и других диких животных завязывали узлом рукав на женском платье».

У монголов в таких же целях совершался ряд магических действий – завязывали ножницы или щипцы тонкой веревкой и произносили заговор» [Борджанова 1999: 25].

Данный калмыцко-монгольский языческий ритуал абсолютно совпадает с карачаево-балкарским магическим обрядом, а строки заговоров удивительно близки, хотя и звучат на разных языках.

Таким образом, элементы тюрко-монгольского язычества и, в частности, тенгрианства оказались в балкаро-карачаевской этнической среде довольно устойчивыми и популярными.

Мы уверены, что наши тюркоязычные предки принесли его на Центральный Кавказ с прародины тюрко-монголов – Алтая – и нынешней территории Монгольской Народной Республики, где они жили тысячелетия в далеком прошлом.

Как мы отметили выше, на протяжении многих веков монгольские и тюркские племена жили на общей территории, тесно взаимодействуя в культурно-духовном плане.

Их предки говорили на понятном друг другу языке, имели, по всей видимости, общий фольклор, о чем говорит, спустя много столетий, близость их обрядовых песен и героического эпоса, язык которых под воздействием времени существенно изменился в фонетическом и грамматическом плане. Подробно останавливались на данной проблеме ряд ученых, исследовавших корневую параллель в тюркских и монгольских языках, выводы которых об историческом родстве и близости ее однозначны (20). «Культурно-исторические взаимовлияния народов являются вполне закономерными, и ойраты на протяжении исторического существования (считая даже только с XIII века) имели связи с разными народами Азии и Европы. Поэтому нельзя отрицать таких заимствований», – вполне справедливо рассуждает Б.К. Пашков [Пашков 1989: 13].

Эпос «Джангар» – один из самых выдающихся эпических памятников устной мировой поэтической словесности раннего

средневековья, содержание которого посредством вымышленной страны и героев мастерски передает мечту о свободе, историю, психологию и чаяния ойратов, живших в Восточной Монголии по соседству с могущественным Китаем, поглотившим мелкие этносы, расширяя свою территорию на север.

«Величие «Джангара» в том, что он находился в центре эволюции эпического сознания народа и воплотил в художественных образах прогрессивные для эпохи фольклора идеи и помыслы, дал художественные формулы-ответы на главнейшие проблемы нравственной жизни народа», – рассуждает в своей монографии Н.Б. Пюрвеева [Пюрвеева 2003: 3].

Если в калмыцком эпосе повествуется о чудесной стране Бумба, которую бережно охраняют богатыри Джангар, Хонгор и другие, то в карачаево-балкарском нартском эпосе Нарт Эль – Страну Нартов защищают от враждебной этой земле великанов-чудищ одноглазых эмегенов богатыри Ёрюзбек, Сосрук и др.

«В «Джангаре» созданы различные типы героев. Богатырь Хонгор выделяется бесстрашием. Он безудержный, не отступит перед любым врагом. Герой Савар – силач. Санал – дипломат, а Мингиян – не только воин, он певец и музыкант», – размышляет известный исследователь данного эпоса Н.Ц. Биткеев [Биткеев 2005: 13]. То же самое можно сказать о героях карачаево-балкарского эпоса «Нарты» Ёрюзбеке, Сосруке, Алаугане, Карашауае и др., что говорит не только о типологической близости этих памятников, но и генетическом родстве. Так, рассуждая о злом персонаже Фуке, который вел непримиримую борьбу против нартского племени, исследователь карачаево-балкарского эпоса Т.М. Хаджиева пишет, что «...он генетически восходит к архаическому пласту мифологии тюрко-монгольских народов, у монголов – *буз*, у тувинцев – *лук*, злой дух, божество. «Пук – это бесчисленное множество духов..., окружающих человека и делающих ему всякие пакости», – приводит она далее слова известного тюрколога Л.П. Потанина [Хаджиева 1994: 47].

Если в карачаево-балкарской «Нартиаде» главного богатыря Ёрюзбека стараются соблазнить в человеческом облике красавицы-чертовки на танцах и овладеть его волшебной волчьей шубой с тем, чтобы Ёрюзбек был уязвим для них, то в «Джангаре» «шулмасы выступают... обычно в образе красивых девушек,... которые своими чарами пытаются отвлечь богатыря Джангара. Шулмасы намеревались обмануть и обессилить и другого героя Джангариады – Хонгора» [Хаджиева 1994: 25].

«Особенностью калмыцкого эпоса является любовное отношение героев эпоса к коню. Едва ли найдется еще другой какой-либо эпос, где бы столько внимания было уделено коню, уходу за ним, его повадкам, его красоте, его боевым качествам.

Как картинно, например, описывается боевой конь Хонгора Лыско:

С парой прекрасных, подобных сверлам очей,

С парой ножницевидных высоких ушей.

С мягкой, изнеженной, как у зайца спиной,

С грудью широкой такой, как простор степной» [Пашков 1989: 14].

Богатырь и конь неразлучны в эпосе обоих народов. Главные персонажи карачаево-балкарской Нартиады Ёрюзбек, Сосрук, Карашауай совершают подвиги благодаря своим верным скакунам Колан, Альф Ат, Гемуда. Последний даже говорит на человеческом языке, и его очень боятся враждебные нартамы эмегены, т.к. при желании Гемуда, обладая крыльями может не только парить над горами и лесами, но и взлететь на Луну вместе с Карашауаем и оттуда наблюдать за врагами нартского племени.

В эпосе показаны, кроме различных боевых качеств, красота, физические особенности: «конь с большими ушами, лопоухий», «куцеватый», «морской конь» и др. быстрого коня характеризуют эпитеты: «конь, догоняющий орла», «конь-ветер», «конь, (при беге) не касающийся копытами земли» [Хаджиева 1994: 55].

Эпитеты, обозначающие масть коней: «серый», «белый», «гнедой», встречающиеся в различных древнетюркских памятниках, широко употребляются и в карачаево-балкарском эпосе.

Следующим образом характеризуются волшебные качества и исполинская сила Гемуды в одном из вариантов песни, воспевающей его как богатырского коня:

Челюсти Гемуды были прочнее стали,

Тверже чугуна были его копыта.

На земле ни один зверь не мог догнать его,

На небе ни одна птица не могла обогнать его.

От его шагов Казман тау (Казбек) дрожал,

Зубры ревели на горе Кёсе,

Стрелы не пробивали его шкуру,

Мечи не брали его тело.

В морях он как рыба плавал,

В небесах среди звезд летал [Нарты 1994: 440-441].

Если волшебный конь Джангара Аранзалом

«Первожеребой зачат кобылицей был,

Взятою из табуна чистокровных кобыл» [Джангар 1989: 307].

то карачаево-балкарский

«Гемуда был третьим жеребенком

От жеребца Тейри Зимы

И кобылы Тейри Лета.

А первых двух жеребят

Унес и съел орел Анкар [Нарты 1994: 437].

Конь Джангара Аранзалом, достойный и верный друг его, обладающий фантастической силой и выносливостью, как это традиционно присуще мотивам богатырского эпоса:

Конь властелина достоин славы своей:

Не устает в тяжелых походах он,

Трижды поскачет вокруг державы своей,

Но и тогда не встанет на отдых он.

Крепость резцов превосходит крепость клещей,

Сверлам подобны клыки – остры и сильны,

Перловый хвост переливчатый – дивной длины,

Редки шаги: копыта – державам земным

Гибель несут; Аранзалом зовут скакуна [Джангар 1989: 307].

Богатыри «Джангара» и карачаево-балкарской «Нартиады» поклоняются верховному божеству тюрко-монгольского пантеона Тейри (Тенгри), который сочувствует им и покровительствует в их борьбе с опасными и коварными противниками.

«Если кавказские традиции объясняются кавказским субстратом и типологическим единством, то тюрко-монгольские параллели помимо типологического сходства обусловлены генетической общностью, этническим и языковым родством, общей эпической архаикой. При этом ... с эпосом якутов, алтае-саянских народов, бурят, монголов – совпадения тем и сюжетов, сходство целого ряда мотивов, ситуаций, мифологических и религиозных образов и представлений», – размышляет известный фольклорист Т.М. Хаджиева [Хаджиева 1994: 12].

Таким образом, много общих типологических мотивов в калмыцком «Джангаре» и карачаево-балкарской «Нартиаде», что объясняется, на наш взгляд, общими древними культурными связями этих этносов.

В нартском эпосе имеется также ряд мотивов и повествований о докыпчакском и домонгольском периоде в жизни и истории народа, когда в степях Центрального Предкавказья и равнинах между Бузданом (Доном) и Итилем / Адилем / Адылом (Волгой) жило и вело кочевой образ жизни гуннское племя ауаров, известное в рус-

ских источниках, как «обры». Сохранились и топонимические названия, восходящие к тому периоду.

В нартском эпосе встречаются три текста, воспевающие храбрость племени «ауаров», которое враждует с другим племенем, и вождь его Болат Хымыч обращается за помощью к старейшине нартского племени Дебету.

По мнению ряда ученых, гунны и авары были общими предками тюрков и монгол, жили на одной территории, исповедуя общую религию, и молились единому богу Тенгри, покровителю Вечного Синего Неба и всего живого на Земле.

* * *

Карачаево-балкарский фольклор сохранил весьма интересную историческую легенду о нашествии Хан-Батыя в ущелья Центрального Кавказа, где жила тогда какая-то часть карачаево-балкарского этноса. Она называется «Сары Гыбы жаугъан заман» – «Время, когда налетели Желтые Пауки». Главным враждебным «пауком» выступает страшно жестокий предводитель бесчисленного войска Заин Маталлы. Изучение данного антропонима дает нам повод для размышления. Следует обратить внимание на то, что монгольское имя Батыя звучало «Саин». Возможно, существует какая-то связь между звучаниями «Саин» и «Заин».

Конечно, текст несколько мифологизирован. По его содержанию племя Жёлтых Пауков пило кровь домашних животных, безжалостно истребляло людей всех возрастов. Это происходило в Таулу-Эль – Стране Таулу.

Далее в произведении повествуется, что после истребления местного населения потомки карачаево-балкарского народа произошли от легендарной женщины, имя которой звучало как «Байрым Къызы – Алан Къыз» – «Дева-Богородица – Аланская Дева». Не исключено, что словоформа «алан» вобрала в себя не этнический смысл, а географический, т.к. в древне-тюркском языке она означала «степь».

В 1978 г. старожил Баксанского ущелья Мухаммат Озаруков рассказывал о монголах следующее: «Согласно преданиям, они были небольшого роста, но сильные духом. На своих очень выносливых, маленьких лошадях они могли двигаться быстро и сражаться с утра до вечера».

Также сохранился небольшой женский поэтический текст, который хорошо вписывается в содержание легенды, – «Ёльмесханы кюйю» – «Плач Ёльмесхан»:

Сабан, мал бла болмадыла,
Саулай да жан кьоймадыла,
Ой, кьырдыла, жардыла,
Терибизни сойдула, кьаныбыздан тойдула,
Урулагъа кьуюп кюйдюрдюле.
Жерде кырдыкдан эсе ала кёпдюле,
Сары Гыбыды аланы башлары,
Бек огъурсуздула аланы жашлары*

Не остановились на разграблении нив и скота
И в живых никого не оставили,
Ой, уничтожили, изрубили,
Шкуры с нас сняли, нашей кровью насытились,
В ямы бросая, сожгли.
Чем травы на земле их больше,
Жёлтый Паук – их предводитель,
Весьма жестоки их парни (воины).

Мы не останавливаемся подробно на содержательно-повествовательных особенностях данного текста, поскольку главной целью нашего исследования был показ не жестокости сына Джучи Батыя, а того, каковым сохранился его образ в художественном мировоззрении народа.

Таким образом, исходя из всего вышеизложенного, можно утверждать, что ни время, ни пространство не смогли стереть из исторической и генетической памяти близких по происхождению, языку и духовной культуре тюрко-монгольских народов множества общих черт, проявляющихся в различных жанрах фольклора, начиная с магической поэзии до богатырского эпоса.

Литература

1. Алексеев Н.А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. - Новосибирск, 1980.
2. Архив КБНИИ, ед. хр. 13, оп. 9, п. 2.
3. Архив КБНИИ. Балкарская фонетика. Касс. № 64/15.
4. Архив КБНИИ. Балкарская фонотека. Кас. № 64/14.
5. Архив КБНИИ. Балкарская фонотека. Кас. № 64/16.
6. Архив КБНИИ. Балкарская фонотека. Кас. № 64/7.
7. Архив КБНИИ. Балкарская фонотека. Кас. № 9.

* Материал предоставлен доктором исторических наук М.Дж. Каракетовым.

8. Биткеев Н.Ц. Калмыцкий песенный фольклор. - Элиста, 2005.
9. Борджанова Т.Г. Магическая поэзия калмыков. - Элиста, 1999.
10. Борджанова Т.Г. Проблемы поэтики монголо-ойратского героического эпоса: Автореф. дис. канд. наук. - М., 1979. - С. 4-5.
11. Джангар. Калмыцкий народный эпос. - Элиста, 1989.
12. Къарачай халкъ джырла. - М., 1969.
13. Лавров Л.И. Этнография Кавказа. - М., 1976.
14. Личный архив Х.Х. Малкондуева.
15. Нарты. Героический эпос балкарцев и карачаевцев. - М., 1994.
16. Неклюдов С.Ю. Мифология тюркских и монгольских народов: (Проблемы взаимосвязей) // Тюркологический сборник. - М., 1981.
17. О происхождении балкарцев и карачаевцев. - Нальчик, 1960.
18. Пашков Б.К. «Джангариада» – величественный калмыцкий эпос. - Элиста, 1989.
19. Пюрвеева Н.Б. Поэтика героического эпоса «Джангар». - Элиста, 2003.
20. Рассадин В.И. Монголо-бурятские заимствования в сибирских тюркских языках. М., 1980; Взаимоотношение развития национальных культур. М., 1980; Кононов А.Н. Грамматика языка тюркских рунических памятников VII–IX вв. Л., 1980.
21. Урманчиев Ф. Имя эпического героя // Советская тюркология. - Баку, 1986. № 4.
22. Урманчиев Ф. По следам Белого Волка // Советская тюркология. - Баку, 1978. № 6.
23. Хаджиева Т.М. Нартский эпос балкарцев и карачаевцев // Нарты. Героический эпос балкарцев и карачаевцев. - М., 1994.

THE PECULIARITIES OF TURKIC-MONGOLIAN ARCHAIC MOTIVES IN KARACHAY-BALKAR FOLKLORE

Khamid Kh. Malkonduev (Nalchik, Russia)

The article considers ethnic contacts in the Caucasian region in the context of folklore. In particular, the author considers typological closeness of the plots and motives in Karachay-Balkar epos "Narty" and Kalmyk epos "Djanggar".

А. М. Аджиев (Махачкала, Россия)

МНОГООБРАЗИЕ И ЕДИНСТВО В ФОЛЬКЛОРЕ НАРОДОВ СЕВЕРНОГО КАВКАЗА

Народы Северного Кавказа, несмотря на этноязыковую пестроту, характеризуются близостью исторических судеб и культур, что позволяет говорить о северо-кавказской региональной общности.

О правомерности подхода к истории и культуре народов Северного Кавказа как к региональной общности свидетельствуют исследования археологов, историков, этнографов, языковедов. Об этом же говорят и работы отдельных фольклористов: У.Б. Далгат, И.В. Трескова, А.А. Ахлакова, В.Б. Корзуна и др.

В республиках и областях Северного Кавказа в этом плане проделана значительная работа, что и позволяет приступить к объединению и координации усилий специалистов в деле обобщенного, целостного осмысления закономерностей генезиса и эволюции системы жанров устно-поэтического творчества народов всего региона.

При всем этом создание многонациональных фольклорных статей, пожалуй, было бы не совсем оправдано, если бы привлекался материал народов, не имевших между собою историко-экономических и этнокультурных связей, общностей. Как отмечалось выше, Северный Кавказ относится именно к числу тех регионов, где народы так или иначе связаны между собой, нередко – генетически, большей частью – контактно, а в целом имеют типологическую общность или же близость в историко-культурном развитии. Здесь в течение многих столетий среди многочисленных племен и народов происходили особенно интенсивные межэтнические процессы, приводившие к сложным и многообразным культурным взаимовлияниям, смешениям, симбиозу, к диффузии элементов той или иной культуры и т. д. Эти явления, несомненно, отразились и в фольклоре региона. Однако в устно-поэтическом творчестве они нашли своеобразное преломление, что подчинено весьма специфическим закономерностям фольклорного творчества, которые во всем многообразии их проявлений осмыслены еще не в достаточной мере. И все же записи и исследования фольклора народов региона, а также пока еще немногочисленные работы общерегионального характера [1] позволяют говорить об общих чертах устно-поэтического творчества народов Северного Кавказа.

Более того, исследователи говорят об общекавказской макро-региональной (зональной) близости. Как пишет В. И. Абаев, «все народы Кавказа, не только непосредственно соседящие друг с другом, но и более отдаленные, связаны между собой сложными и прихотливыми нитями языковых и культурных связей. Создается впечатление, что при всем непроницаемом многоязычии, на Кавказе складывался единый в существенных чертах культурный мир» [2]. Другой крупный ученый, грузинский фольклорист М. Я. Чиковани тоже приходит к аналогичному выводу: «Многие «вековые образы», созданные кавказскими народами, давно уже вышли за национальные рамки и стали общим достоянием, несмотря на языковые преграды. Глубоко содержательные сюжеты и образы, с которыми связаны возвышенные эстетические идеалы, нередко развивались и совершенствовались коллективными творческими усилиями. Процесс взаимообогащения фольклорных традиций кавказских народов имеет многовековую историю» [3].

Общерегionalные и микрорегionalные (локальные) фольклорные закономерности складывались, очевидно, в процессе многовековой эволюции, и перед современным исследователем предстает некая «итоговая» картина, сложившаяся в результате многовекового развития фольклора региона – развития, в процессе которого происходило постепенное становление общерегиональных закономерностей, своеобразное «подчинение» микрорегиональных, узколокальных явлений этим закономерностям, их «утрастка», «кристаллизация», «отсев» и т. п.

Диахронический принцип – один из основных и необходимых принципов анализа фольклора, и он приобретает особую значимость при исследовании многонационального материала, в частности, Северного Кавказа. Анализ северокавказского материала и типологические аналогии показывают, что в архаичный период своей эволюции фольклор отличался большой общностью не только в том или ином регионе, но и между регионами и даже в общетипологическом смысле.

«Чем дальше мы уходим в глубь истории, – писал Ф. Энгельс, – тем больше стираются признаки отличия между народами одного и того же происхождения... Отдельные ответвления одного племени тем ближе стояли друг от друга и обладали тем большим сходством, чем меньше они были удалены от своего первоначального корня» [4].

Большинство народов Северного Кавказа, как уже отмечалось, имеет генетическое родство, и слова Ф. Энгельса вполне можно

применить к данному региону. Кроме того, древний обще-кавказский фольклорным пласт, по-видимому, сыграл определенную роль в развитии устно-поэтического творчества народов региона, что тоже обусловило его близость [5].

Архаичный фольклор по своим особенностям был, очевидно, более проницаем для межэтнических взаимовлияний, чем на сравнительно поздних этапах развития. Фольклор в этот период носил синкретический характер, в нем, по-видимому, еще не «выкристаллизовались» традиции, которые, как известно, ограничивают, в частности, иноэтнические влияния, т.е. архаичное устно-поэтическое творчество в целом представляло собой как бы «открытую» систему, в то время, как в дальнейшем система фольклора принимает «замкнутый» характер.

В типологическом плане в архаичном устно-поэтическом творчестве тоже было больше общности, чем в последующие периоды.

Фольклор в процессе своей эволюции шел от наиболее обобщенного отражения действительности и самого человека к более конкретизированному, «психологизированному», «утонченному» отражению их. Обобщенное в древнем фольклоре в количественном отношении было значительно малочисленнее, чем по сути дела безгранично разнообразные художественные осмысления окружающего мира в сравнительно поздних жанрах — т.е. уже «статистика» говорит о том, что вероятность совпадения типов образов, форм, мотивов и даже сюжетов в древности была намного больше, чем в столетия, близкие к нам хронологически.

Как отмечал В. М. Жирмунский, «на ранних стадиях общественного развития стадияльные аналогии выступают особенно четко в области явлений как материальной, так и духовной культуры, благодаря относительной простоте и недифференцированности элементов, из которых эта культура складывается» [6].

В. И. Абаев в качестве аналогии к истокам на рте кого эпоса приводит наблюдения шведского ученого Викандера по «Махабхарате», где «автор показывает, что под сложной, многослойной и громоздкой системой индийского эпоса распознается некая первоначальная сравнительно несложная мифологическая канва, образующая, как он пишет, его «субструктуру». За очень различным внешним оформлением, разной «суперструктурой» может скрываться одинаковая или близкая «субструктура» [7].

Естественно, что при дальнейшей эволюции довольно однотипных «основ» фольклорных жанров происходили сложнейшие процессы — развитие, отрицание, переосмысление, взаимопроник-

новение и прочее, — которые у разных народов уже давали национально-специфические различия.

Кроме того, на сравнительно поздних этапах — в период сложения народностей, создания феодальных владений и государственных образований — наблюдается тенденция к известной этнической «автономизации». Это определенным образом сказывалось и на фольклоре, т.е. приводило к развитию «одноэтнических типов» творчества, хотя, разумеется, и на этом этапе нельзя говорить о полной изоляции в развитии национального фольклора. Не случайно, в исторических и необрядовых лирических песнях, развитие которых приходится на отмеченный выше «новый» период эволюции общества, несравненно меньше примеров прямых взаимовлияний, контактных общностей и т.п., чем в фольклоре древности (миф, ритуал, нартский эпос, сказка, быличка и некоторые др.).

На «завершающем» этапе эволюции традиционного фольклора прослеживается усиление процесса взаимосближения национальных культур. Это связано прежде всего с преодолением феодальной «замкнутости», с активизацией межэтнических контактов, которые на Северном Кавказе были обусловлены вхождением региона в состав России, с постепенным вхождением края в сферу капиталистических отношений в результате «развития российского капитализма вширь» [8]. Особенно усилились и получили качественно новое развитие межэтнические культурные связи народов Северного Кавказа, как и всего СССР, в советский период.

Все эти историко-культурные процессы обусловили и явления, которые происходили в самом устно-поэтическом творчестве: «замкнутая» система национального фольклора как бы снова «размыкается», «открывается», что в свою очередь способствует межэтническим взаимовлияниям межнациональному культурному взаимообогащению. Так, на Северном Кавказе на современном этапе ряд песен, танцев, музыкальных произведений получают особенно широкое распространение, становятся как бы общими для многих народов региона.

Общность фольклора народов Северного Кавказа носит многообразный характер и обусловлена многими факторами. Для исследователя устно-поэтического творчества этих народов особенно значимы слова В. М. Гацака о том, что «при рассмотрении фольклора исторически близких народов, при анализе многонациональных памятников устанавливается необходимость отличать региональную типологию от типологии более общего порядка, учитывать единство древнего населения, периоды развития и симбиоза народных культур, многообразные контактные связи» [9].

В ряде случаев, особенно в архаичном фольклорном пласте, общность в фольклоре Северного Кавказа объясняется генетическим родством народов. Несмотря на этноязыковую пестроту, отмеченную еще античными авторами, большинство северокавказских народов имеет генетическое родство или близость, о чем свидетельствуют данные археологии, истории, антропологии, лингвистики и фольклора. Так, например, сюжет об охотнике, оставленном в ущелье, в различных вариантах встречающийся как баллада у аварцев («Али» оставленный в ущелье), даргинцев («Султанахмед младший»), лакцев («Галбарц Али»), а также в версиях как охотничьи предания у рутульцев, табасаранцев и других народов, имеет широкие параллели и в архаичном фольклоре других народов Кавказа (грузин, вайнахов, карачаево-балкарцев, адыгов, абхазцев, осетин) и, очевидно, восходит к древнему общекавказскому ритуально-мифологическому пласту [10]. Это же можно сказать относительно произведений о нартах, о некоторых мифологических персонажах, об отдельных обрядах и обрядовой поэзии и других. Естественно, что при этом наибольшая фольклорная общность обнаруживается у тех народов, которые имеют единые генетические истоки: адыгские народы (адыгейцы, кабардинцы, черкесы, абазины), вайнахи (чеченцы, ингуши), балкарцы и карачаевцы и некоторые другие.

Тесное историко-культурное общение [11] народов Северного Кавказа обуславливало контактные фольклорные взаимосвязи. Например, у аварцев, даргинцев и лакцев бытуют варианты песни о Хочбаре и другие общие или близкие произведения: баллада о девушке из Азайни и юноше из Кумуха; песни о разгроме Надир-шаха и т. д.; у кумыков и даргинцев – песни об Эльдаруше (дарг. – об Инжалупе); у кумыков, лезгин, даргинцев, лакцев – сюжет о Каменном мальчике. Много общего у народов Дагестана в фольклоре о Кавказской войне, Октябрьской революции и гражданской войне и т. д. Общность обуславливается не только тем, что произведения разных народов посвящены одним и тем же событиям, в которых эти народы принимали совместное участие, но в ряде случаев и непосредственными взаимовлияниями.

Наряду с иными причинами, взаимовлияния обусловили близость произведений и в других жанрах: в мифологических произведениях, сказках, лирике, афористических жанрах и др. Большая близость обнаруживается между устно-поэтическим творчеством вайнахов и народов Северного Дагестана. Непосредственные взаимосвязи наблюдаются в народном творчестве осетин и балкаро-

карачаевцев, адыгов и балкаро-карачаевцев, осетин и кумыков, осетин и адыгов, кумыков и ногойцев и т. д. Как справедливо отмечают исследователи, эта общность объясняется не механическим заимствованием произведения одним народом у другого, а творческим усвоением, переработкой, сотворчеством. При этом характерно не только введение местных бытовых моментов, специфических языковых средств и т. п. – важнее процессы, касающиеся более существенных сторон произведений или жанров.

Так, в частности, при заимствовании нередко происходит своеобразное жанровое «смещение»: произведение героического эпоса обычно приобретает черты сказки или полностью переходит в неё (например, некоторые нартские сюжеты в Дагестане), героико-исторические песни – в балладу (аварская героико-историческая песня о Хочбаре и её «балладизация» у даргинцев и лакцев; героико-историческая песня об Эльдаруше у кумыков и баллада об Инжалупе у даргинцев и т.д.). Это явление, очевидно, имеет общетипологический характер (ср.: сюжеты русских былин у украинцев, «Рустам-хан» – у тюрков, тагов, «Кёр-оглу» у кумыков и др.), и обусловлено оно как «размывом» жанровых канонов при заимствовании произведения, при его забывай ни, так и тем, традиции каких жанров слабее или сильнее развиты у заимствующего народа.

В фольклоре каждого северокавказского народа наблюдается некоторая неравномерность развития того или иного жанра или цикла (см. ниже). И при этом слабое развитие одного жанра у отдельно взятого народа не только «компенсировалось» пышным расцветом другого жанра или цикла у этого же народа, как бы заполнения «бреши» в народном творчестве, по – и это особенно интересно – в известной мере национальный фольклор обогащался более развитыми жанрами соседних народов.

Это явление хорошо иллюстрируется дагестанским материалом. Например, среди кумыков – древних тюркоязычных кавказцев, были слабо развиты сказания о сравнительно поздних событиях, связанных с историей тюрков при Тимуре, Тохтамыше и других правителях, и кумыки «воспользовались» подобными сказаниями соседнего народа – ногойцев – язык которого близок к кумыкскому.

Записи и исследования последних лет показали, что даргинский фольклор располагает довольно развитой эпической поэзией, хотя и не в такой степени, как у аварцев, кумыков и лакцев. Видимо, в значительной мере этим можно объяснить распространение у даргинцев исполнения аварских и кумыкских эпических песен, отмеченное еще в 90-х годах XIX в. Б. Далгатом [12].

Заимствование того или иного произведения или жанра одним народом у другого – явление не хаотичное, не бессистемное, а подчиненное определенным законам. Среди этих законов, помимо таких, как обусловленность заимствования одинаковым или близким историко-культурным уровнем развития народов, наличием связей между этими народами, очевидно, нужно учитывать, так сказать, и необходимость для того или иного народа в подобном заимствовании, т. е. отсутствие у народа определенного типа произведений, жанров, обусловленное специфическими особенностями его истории.

На наш взгляд, эта потребность народа в том или ином отсутствующем или слабо развитом у него жанре появляется обычно в тех случаях, когда развитие этого жанра было ранее приторможено или же разрушено насильственно, т. е. когда в тех или иных звеньях была прервана естественная и непрерывная эволюция фольклора (о подобных процессах см. ниже).

При появлении потребности у народа в том или ином жанре, народ обычно не «изобретал» заново этот жанр, а шел наиболее рациональным путем: творчески заимствовал более развитые традиции соседнего народа и трансформировал их применительно к традициям родного фольклора.

Нужно учесть и то, что сами потребности народа в том или ином новом для него жанре или типе поэтического творчества могли появиться под влиянием самих этих жанров, самих этих традиций при его историко-культурных контактах с соседним народом (например, влияние ашугской поэзии азербайджанцев на развитие ашугства у лезгин, табасаранцев, рутульцев и отсутствие сложившихся ашугских традиций у других народов Дагестана, которые не были в тесных взаимосвязях с Азербайджаном).

Несмотря на некоторые расхождения в социально-экономическом и культурном развитии отдельных микрорегионов (горы – равнина, юг – север и т. д.), на сильную расчлененность горной части края, мешавшую (особенно в зимний период) тесному общению племен и народностей, на разноразличность, на наличие различных государственных образований, Северный Кавказ, в целом, подчинялся одинаковым или сходным нормам жизни, быта, поведения. Все это обуславливало и близкую типологическую общность как отдельных произведений, так и жанров, их идей и тематики, элементов поэтики. В фольклористике еще недостаточно разработаны вопросы дифференциации типологических схождений от проявлений генетического и контактного родства, взаимовлияния.

Нынешний уровень развития фольклористической науки показывает, что преувеличение или преуменьшение роли того или иного из отмеченных выше фольклорных явлений идет в ущерб научной объективности.

При решении этих сложных, тесно взаимосвязанных, переплетенных вопросов важно обратиться к регионам типа Северного Кавказа, где из-за интенсивности, значительности этнокультурных взаимосвязей многочисленных народов и этнографических групп, помимо законов типологии, резко обозначились и явления генетического и контактного характера, которые в других регионах исследователями обычно улавливаются с трудом. В этом плане Северный Кавказ дает благодатный и, мы бы сказали, уникальный в материал, позволяющий проследить фольклорные процессы во всем многообразии их проявления, преломления, эволюции и т. д.

Региональное единство или близость фольклора народов Северного Кавказа не исключает микрорегиональных, локальных особенностей, ибо в таком необычайно пестром в этноязыковом отношении крае неизбежно многообразие фольклорных явлений. От микрорегиона к микрорегиону, от народа к народу, через «переходные» общности, постепенно складывается в целом закономерная «цепочка» фольклорных связей, единств, которые и создают сложную, но все же достаточно «организованную» мозаику, позволяющую говорить о своеобразном «единстве в многообразии» устно-поэтического творчества Северного Кавказа.

«Если по этому признаку раскрасить фольклорную карту Северного Кавказа, то перед нами предстанет пестрая, но довольно стройная и вполне объяснимая картина» [13].

Внутри северо-кавказского региона можно выделить общности с особенно выраженной близостью устно-поэтического творчества.

Фольклорное наследие балкарцев и карачаевцев практически можно считать общим достоянием обоих народов. «Когда говорим об устном народнопоэтическом творчестве, особенно дореволюционном, – пишет А. Ю. Бозиев, – мы не можем провести резкую границу между балкарским и карачаевским: фольклор этих народов, на наш взгляд, слился воедино и представляется нам как общий, карачаево-балкарский... Говорится же в народе: «Песня создается в Карачае, поется в Баксане, слушается в Чегеме». Лучше не скажешь о единстве фольклорных богатств этих народов» [14].

Большая близость наблюдается и в фольклоре чеченцев и ингушей. «Каждое значительное произведение, в какой бы части Чечено-Ингушетии оно ни было создано, становилось достоянием

всего народа, хотя одни произведения могли в большей степени бытовать в одних районах, другие – в других...

Общность проявляется также в народных идеалах и чаяниях, выраженных в устном народном творчестве, в художественных средствах и приемах, в стиле. Все это позволяет говорить о единстве чечено-ингушского фольклора» [15].

Х. М. Бербеков отмечал: «Общность происхождения и тесные связи ...способствовали тому, что основные формы культуры ...являлись общими для всех адыгов» [16].

Можно говорить также о значительной близости фольклорного наследия народов Дагестана.

Эти микрорегиональные общности, в основном носящие этноязыковой характер, тоже имеют тенденции к созданию локальных единств, дающих некоторую специфику в развитии жанров, поэтики и др. Так, в Дагестане по многим, в основном песенным, жанрам наблюдается тенденция к выделению горскодагестанской традиции (аварцы, даргинцы, лакцы), южнодагестанской традиции (народности лезгинской группы языков, отчасти – дагестанские азербайджанцы) и тюркоязычной традиции (кумыки, ногайцы, отчасти – азербайджанцы); в Чечено-Ингушетии отмечаются определенные различия в развитии жанров фольклора чеченцев и ингушей; адыгская фольклорная общность, при всем своем единстве, дает некоторое своеобразие (особенно в поздних жанрах) у адыгейцев, кабардинцев, черкесов...

Пожалуй, для Северного Кавказа особенно характерна следующая ступень «дробления» фольклорной традиции – на местные, узколокальные, многочисленность и многообразие которых в известной степени сближается с многочисленностью и многообразием диалектов и говоров в языках региона.

Исследование узколокальных особенностей могло бы дать многое как для более углубленного осмысления фольклорных явлений региона, так и для теории фольклористики, однако работа в этом направлении только начата. В Дагестане, к примеру, в основном усилиями лингвистов и этнографов, а также отчасти фольклористов собран некоторый материал по отдельным жанрам (легенды и предания, афористические жанры и др.) ряда этнографических групп и носителей тех или иных диалектов и т. д. Однако в целом об узколокальных, внутриэтнических фольклорных общностях мы пока имеем весьма предварительные данные (например, об общенародных и узколокальных явлениях у акушинских, сергокалинских, кайтагских, мекегинских и других даргинцев; у южных, средних, засулакских, брагуиских, моздокских кумыков и др.).

Чем уже взят регион (микрорегион и т. д.), тем, как правило, больше фольклорной близости, и наоборот. Например, в фольклоре у народов Дагестана в целом больше общего, чем с фольклором других народов Северного Кавказа; в устно-поэтическом творчестве северокавказских народов, если считать пограничные зоны, больше объединяющего, чем с фольклором Закавказья и т. д. Это связано как с близостью социально-экономических и историко-культурных процессов, происходящих в том или ином регионе или микрорегионе, так и с генетическим родством народов и контактами между ними.

Мера близости фольклора в зависимости от степени «узости» региона чаще всего нарушается этническими передвижениями (завоевания, миграции). Так, например, тюркские этнокультурные традиции, особенности языка сказываются на всем пути развития кумыкского, карачаево-балкарского и ногайского фольклора; эти же особенности обуславливают близость их устно-поэтического творчества с фольклором других тюркоязычных народов, живущих в других регионах (Поволжье, Средняя Азия и т. д.), нередко весьма отдаленных от Кавказа (например, Алтай). Однако следует подчеркнуть, что эволюция фольклорных традиций народов Северного Кавказа шла в направлении взаимосближения, что постепенно создало «региональный тип» фольклора, в котором, при всех национально-специфических чертах творчества отдельно взятого народа, основные, характеристические признаки, можно сказать, общие.

Как отмечалось выше, фольклор народов Северного Кавказа, несмотря на региональное единство, дает микрорегиональные, локально-этнические «разнотечения», которые нередко носят и стадийный характер. Причем стадийная многослойность северокавказского фольклора не связана с этноязыковыми характеристиками [17].

Полистадийность помогает проследить «историю развития отдельных фольклорных жанров и даже отдельных памятников» [18], ибо региональное исследование – это «важный промежуточный уровень между конкретно-национальным и стадийным исследованием. Оно улавливает один из реальных параметров, в которых развивается история народного творчества» [19].

Фольклорная общность или близость в той или иной степени касается всех сторон фольклора. Даже в таком наиболее национально-специфическом явлении, как поэтика, которая тесно связана с национальными традициями, особенностями языка, отличается тонкостью, в известной мере неповторимостью и т. п., прослеживаются черты межнациональной близости. «Можно предпо-

ложить, — пишет У. Б. Далгат, — что язык и стиль устной поэзии различных народностей Дагестана сформировались в общепозитивной койне*. При этом каждая народность привносила в него свои особенности, свои отличительные черты и художественные нюансы, источником которых были определенные эстетические представления, обусловленные национальным своеобразием жизненного уклада» [20].

Когда речь идет обо всем северокавказском регионе и когда берутся во внимание «интернациональные» категории: род, жанр, форма, типы образов и сюжетики, то более выпукло, зримо вырисовываются их общность и специфика, а значит и закономерность проявлений. Так, степень развитости, распространенности или, наоборот, приторможенности развития, трансформированности того или иного жанра в различных микрорегионах Северного Кавказа подчинены явно выраженным единым закономерностям. Показательно то, что и эти закономерности как бы отвлечены от этноязыковых признаков носителей фольклора и соответствуют географическому расположению конкретно взятого микрорегиона на «карте» региона в целом.

Хотя приводимые нами ниже выводы в большинстве случаев будут носить предварительный характер и при этом мы часто опираемся на дагестанский материал, остановимся на некоторых моментах, показывающих подчиненность эволюции жанров внутрирегиональным закономерностям.

Понятно, что жанровая общность или близость конкретных фольклорных памятников (при всех национально-специфических чертах) наиболее сильны в таких «интернациональных» жанрах, как сказка, пословица и поговорка, анекдот, притча, легенда и некоторые другие. К примеру, многие тексты этих жанров, опубликованные как произведения того или иного народа, на проверку обычно оказываются общедагестанскими, то есть их варианты и версии бытуют и у других народов Дагестана. Сравнительный анализ показывает, что значительная общность этих жанров наблюдается и во всем северокавказском регионе, а в ряде случаев и за его пределами.

Общерегionalное и национально-специфическое особенно ярко проявляется в героическом эпосе. Это и понятно, ибо эпос объективно ориентирован на историю народа, края.

* *Койне* — греч. — общий язык, образующийся на основе смешения ряда родственных диалектов и заменяющий их все.

Исследователи в основном единодушны в том, что нартский эпос – это общее достояние большинства народов Северного Кавказа и некоторых народов Закавказья. Отмечено также, что по мере удаления от Центрального Кавказа собственно нартские сказания постепенно как бы забываются, их бытование идет на убыль. Интересно, что эта закономерность носит именно географический, региональный характер, то есть не связана ни с особенностями языка носителей нартиады, ни с основными путями их этногенеза. Показательно и то, что закономерность убывания распространенности нартских сказаний по мере отдаления от «центров нартиады» наблюдается и внутри Дагестана: в северных районах республики нартские сказания представлены сравнительно широко, но чем дальше на юг, тем их меньше, а у южно-дагестанских народов традиционного представления о герое-нарте практически нет. Примечательно, что в Дагестане распространенность нартских сказаний не связана с этноязыковыми признаками их носителей: так, у северных кумыков и аварцев их зафиксировано больше, чем у кумыков и аварцев, живущих южнее, а у самых южных даже слово «нарт» или неизвестно, или его значение трансформировано до неузнаваемости.

Характерно, что не только сказания о нартах, но и вообще героико-эпические традиции в северо-кавказском регионе идут на убыль по мере продвижения с севера на юг. Это приводит к выводу о том, что регион именно с юга подвергался определенным историко-культурным воздействиям, неблагоприятно сказывающимся на сложении и эволюции, в частности, национального героического эпоса и вообще героико-эпических песенных традиций.

Некоторое различие социально-экономического уровня развития отдельных микрорегионов Северного Кавказа, их политической организации и т. д. вряд ли могло привести к тому, что у народов, живущих ближе к северо-западу или в центре региона, развитие эпоса подошло вплотную к высшей форме – к эпосе, а у южных народов эпическая песенная традиция не зафиксирована.

В период (VII–XV вв.), на который приходится самый интенсивный процесс развития героического эпоса у многих его народов, Северный Кавказ подвергся арабскому нашествию, затем постепенно почти полной исламизации, которая, в свою очередь, облегчила и ускорила проникновение в край «мусульманской культуры». А как отмечает А. Р. Шихсаидов, «хронологически и территориально процесс исламизации охватывал Дагестан с юга на север...» [21]. В этом же направлении шло и влияние традиций

восточной арабо-ирано-тюркской культуры (мусульманская литература, ашугство, дастанная поэзия и т. д.), которая не могла не составлять «конкуренции» местным традициям.

Все эти влияния в полной мере соответствуют «хронологической и территориальной» направленности процесса приторможения эволюции, даже разрушения эпоса на юге региона и его все большего и большего развития, расцвета по мере продвижения на север.

Развитие же архаичного эпоса необходимо рассматривать в связи с мифом. Прежде всего следует отметить, что древний героический эпос, несмотря на свою идейную противоположность мифу, теснейшим образом связан с ним.

В Дагестане именно в период, когда эпос, чтобы создаваться и жить, все еще должен был пользоваться своей «предпосылкой», «арсеналом» своей мифологии, опираться на неё как на «почву», произошла смена религии. Ислам отрицал языческую мифологию. Так дагестанский эпос в целом лишился своего «арсенала» и своей «почвы». А у других северокавказских народов, особенно у тех, которые живут на севере региона, в отличие от дагестанцев, мифология сохранилась и получила намного большее развитие, хотя и здесь сравнительно позднее противостояние языческих и монотеистических религий прослеживается довольно четко [22].

У лезгин, самых южных жителей Дагестана, героический эпос как таковой не сохранился, хотя о том, что он был в прошлом свидетельствует фольклор о богатыре Шарвили. По мнению Ф. И. Вагабовой, именно под влиянием мусульманства даже сама «традиция сюжетно-композиционного построения осталась неразработанной в фольклоре лезгин» [23].

Севернее лезгин живут даргинцы, «...ряд данных говорит о том, что в XII–XIV вв. Кайтак, как и Зирихгеран (Кубачи), вошел в состав «мусульманских областей» [24]. Эпическая поэзия даргинцев представлена поздними жанрами – историческими песнями, балладами.

Территория лакцев и аварцев расположена в основном севернее даргинских земель. Мусульманство господствующей религией у лакцев стало в XIV в. [25], а среди аварцев в целом немного позднее – в XIV–XV вв. [26]. Песенным героическим эпосом лакцев и аварцев мы не располагаем. Значительное развитие получили жанры, представляющие более поздний этап в развитии эпической поэзии – героико-исторические песни, баллады.

Картина «обратно-пропорциональной» представленности эпоса времени и степени проникновения ислама к тому или иному на-

роду в целом сохраняется и при обращении к кумыкам, у которых, хотя и в небольшом количестве, героический эпос представлен, несмотря на то, что ислам должен был укрепиться прежде всего на равнине, доступной завоевателям, распространявшим ислам, т. е. среди кумыков. Однако нужно учесть следующие факторы. Кумыки жили в прибрежной полосе, простирающейся от прилегающих к Дербенту земель на Север – до Чечни, Осетии, Кабарды. Поэтому правомерно предположить, что исламизация кумыкских племен проходила не одновременно, и даже после принятия ислама северные кумыки, территория которых долгие годы служила пограничной зоной «мусульманского мира» на Северо-Восточном Кавказе, очевидно, испытывали влияние своих в то время еще немусульманских северных соседей – золото-ордынских татар при Тохтамыше, кабардинцев, чеченцев, а также христиан – осетин и русских. Следует учесть и то, что кумыки имеют генетическое и историко-культурное родство с тюрками, создававшими крупные государственные объединения (с гуннами, булгарами, хазарами, огузами, кипчаками и др.), а также то, что кумыки и позднее имели контакты с кочевыми тюрками [27], у которых традиции эпического творчества получили очень сильное развитие [28].

Эта закономерность разрушения местного героического эпоса с проникновением ислама и «мусульманской культуры», как мы полагаем, продолжается и за пределами Дагестана. У чеченцев и ингушей, принявших мусульманство после дагестанцев и не без их содействия, героический эпос сохранился лучше, чем у народов Дагестана [29] хотя и в меньшей мере, чем у живущих на севере и северо-западе адыгов, абхазцев и балкаро-карачаевцев. Осетины же в большинстве своем приняли не ислам, а христианство, но оно здесь все-таки не сумело разрушить языческие верования и мифологию в такой мере, как ислам в Дагестане, поэтому у осетин эпос долго эволюционировал, и у них лучше представлен стадийно более поздний цикл, связанный с Батрадзом.

Исследования показывают, что «почва» и «арсенал» героического эпоса – мифология у народов Дагестана действительно претерпела катаклизмы: её развитие было приостановлено, а затем она разрушалась и трансформировалась «в угоду» мусульманской, религии. Потому мы на сей день и не можем говорить, в отличие от других северокавказских народов, располагающих героическим эпосом, о собственно мифологии классического типа у народов Дагестана: остатки архаичных памятников позволяют говорить лишь о мифологических жанрах, где трансформированы языче-

ские воззрения, об элементах мифологии в различных жанрах (былишки, охотничий эпос, обряд, легенды, предания, сказки), о разрозненных, часто реконструируемых только в результате научного анализа божествах, духах и т. п. [30].

На наш взгляд, процесс приторможения развития, а затем разрушения местной традиции коснулся и народного хора, хоровой песни: горы Дагестана – это, можно сказать, единственный «остров» на Северном Кавказе, где отсутствует характерный народам Грузии и Северного Кавказа, включая и кумыков, многоголосый, бурдонирующий хор, истоки которого восходят к древним кавказским ритуально-мифологическим хорам, хороводным песнопениям.

С этих позиций интересно было бы обратиться и к другим областям северокавказского искусства: музыке, хореографии, живописи и др. Известно, например, что ислам накладывал запрет на изображение человека, а также животного, и как это пагубно сказалось на развитии живописи всего мусульманского Востока, в том числе и Дагестана, хотя основы изобразительного искусства здесь были заложены еще в глубокой древности [31].

Приведенные примеры свидетельствуют, что перед нами ясно выраженная картина заторможенности развития (в той или иной мере) и усиления процессов разрушения, забвения, трансформации, можно сказать, всех областей домусульманской духовной культуры горцев Дагестана. Среди них и такие области культуры, которые мы не можем непосредственно связывать с развитием государственности, объяснять только социально-экономическим уровнем развития Дагестана и прочим. Это феномен, связанный в первую очередь с принятием ислама, с проникновением традиций восточной культуры, причем в отличие от соседних народов, в Дагестане это происходило в период, хронологически крайне неблагоприятный для развития древней местной культуры, т. е. на стадии, когда эта культура еще не успела достаточно окрепнуть, отстояться, сложиться в устойчивую традицию. Следует учесть и то, что Дагестан позднее сам стал распространителем мусульманства на Северном Кавказе, главным в этом регионе «воителем за веру» (кази), что Дагестан превратился в своеобразный центр новой исламской культуры на Кавказе и, по словам акад. И. Ю. Крачковского, «дагестанцы и за пределами своей Родины, куда их закидывала их судьба, оказывались общепризнанными авторитетами для представителей всего мусульманского мира» [32].

Однако к каждому жанру надо подходить дифференцированно, с учетом его отношения к действительности, идеологической направленности, функции, эстетической сущности и т. д. Так, если героический эпос, основным признаком которого является «борьба и победа» (В. Я. Пропп), идейно был противоположен исламу и в целом последним отрицался, то мифологические и ритуальные произведения, типологически сближающиеся с идеологией ислама или же не столь антагонистичные ей, а также связанные с трудовой деятельностью человека, с бытом, могли и не отрицаться исламом, а лишь трансформироваться «в угоду» мусульманству.

Обрядовая поэзия, например, не была уничтожена полностью, т. к. она связана с трудовой деятельностью и семейным бытом, т. е. с важнейшими и повседневно регламентирующими жизнь народа явлениями: она частично сохранилась с архаичными рудиментами, но в большей мере тоже была трансформирована. Причем, похоронная обрядность, сопряженная со страхом перед смертью, перед нанесением покойником вреда живущим и с верой в жизнь «на том свете», была наиболее проницаема для влияний ислама, и, очевидно, потому была им почти полностью трансформирована (что в меньшей мере относится к поэзии, сопровождающей этот обряд). Обряды же, и в особенности обрядовая поэзия, связанные с самой жизнью, с трудовой, «светской» деятельностью и по своему характеру допускающие некоторые «вольности», сравнительно меньше трансформированы исламом (свадебная и календарно-обрядовая поэзия).

Ислам, разумеется, не смог погасить живой родник народного творчества, и лучшее тому свидетельство – пышный расцвет у дагестанских народов героико-исторического эпоса, необрядовой лирики, сказок, афористических жанров и др.

«Достоин восхищения, – пишет Г. Г. Гамзатов, – то обстоятельство, что устное творчество народов Страны гор не только устояло перед натиском и засильем ислама, но и отстояло свою свободу от религиозно-надстроечного всевластия» [33].

От характера, от степени развитости и сохранности архаичного пласта во многом зависят особенности эволюции и стадийально поздних жанров, так как «заряд», данный в истоках искусства, влияет на сложение традиции, модулирует своеобразие эволюции поэтической системы и др. Демифологизация, деритуализация, а позднее и дезпизация, на которые при естественной эволюции произведений уходили многие столетия, была произведена как бы «оперативным» путем, т. е. насильственно, но сравнительно быстро.

Так, большая сохранность мифологии и ритуала, сильное развитие героического эпоса у народов, живущих ближе к центру северокавказского региона, возможно, сказались на сравнительно «сдержанном» развитии лирики, баллады, и наоборот, сильное «магнитное поле» нартиады втягивало в себя по своему происхождению ненартские сюжеты, вплоть до анекдотов о Ходже Насреддине.

Сравнительно сильное развитие героико-эпических песенных традиций в кумыкском фольклоре тоже сказывалось на всем протяжении эволюции более поздних героико-исторических песен: эти традиции, наряду с другими факторами, содействовали сохранению эпичности, то есть повествовательности, архаичной сюжетной стереотипии, мотивов, традиционно типизированных персонажей, а также героико-эпических идей, тематики. Они, очевидно, в известной мере сдерживали процесс сложения собственно исторической песни, а также баллады, Любовной и бытовой песни; ими же в первую очередь, видимо, обусловлено сложение казак-йыров – своеобразного жанра героико-философской лирики.

Несколько иная картина наблюдается у горско-дагестанских народов, архаичный эпос которых больше, подвергся насильственному разрушению и трансформации. Эпическая поэзия этих народов почти лишена архаичной поэтической традиции, сравнительно мало располагает героико-эпическими «законсервированными» сюжетными схемами, стереотипными образами, то есть факторами, в известной мере сдерживающими сложение исторической песни [34] и вообще эволюцию поэзии. А с другой стороны, здесь ощущается довольно сильное влияние высокохудожественных восточных культурных традиций. В результате всего этого эпические песни у горско-дагестанских народов часто приобретают наиболее трансформированные формы, дают как бы более «ускоренную» по сравнению с другими северокавказскими народами эволюцию жанров, большую трансформацию произведений, их стадийно более поздний тип [35]. Наряду с этим, и в лирике горско-дагестанских народов меньше сказалось влияние героико-эпических традиций (за исключением даргинцев, у которых получил развитие жанр так называемых песен о храбрецах) – в лирике этих народов, в отличие от героико-исторических песен, категория героического разработана сравнительно мало.

Интересно и показательно, что возрастание степени развития и распространенности лирических песен, особенно типологически поздних малых форм необрядовой лирики, у народов Дагестана

в целом идет как бы встречным потоком убывания их героико-эпического «багажа»: у лезгин очень сильное развитие получили четверостишия – манияр (бенды); у даргинцев и лакцев – короткие песни героического, любовного, философско-назидательного характера (хабкубы, шанма); у аварцев и лакцев – сравнительно более объемные любовные семейно-бытовые песни; у кумыков слабо развиты «большие» любовные песни, хотя эта «недостача» компенсировалась пышным расцветом коротких казачьих йыров (героические, социальные и философско-назидательные песни) и сарынов – четверостиший типа частушек.

Отмеченный выше процесс в какой-то мере коснулся и жанра баллады: у кумыков классический тип баллады представлен сравнительно слабо, кумыкские памятники более «эпичны», хотя на позднем этапе развития они уже более «лиризованны», в них в результате исторической эволюции «размыт» или полностью утерян сюжет и их можно назвать балладными песнями; сильное развитие получили баллады у аварцев и лакцев; у даргинцев, как отмечалось, балладная традиция настолько сильна, что даже некоторые общедагестанские героико-исторические сюжеты тяготеют у них к балладной трактовке событий; слабое развитие сюжетных песен у лезгин, очевидно, сказалось и на судьбах лезгинской баллады – классический тип баллад здесь практически не представлен.

Вхождение северо-кавказского региона в состав России, постепенная переориентация края на европейский тип развития, влияние передовых традиций русской культуры, проникновение во многие микрорегионы капиталистических отношений ускорили, в частности, и эволюцию фольклора, развитие в нем новых художественных форм и др. Но поскольку этот процесс относится к позднему периоду, то он сказался прежде всего на стадийно новых жанрах народного творчества: создание песен-пародий на старинные героико-исторические песни, на их идеи, образы; развитие песен-четверостиший типа частушек; сложение стадийно поздних типов баллад (балладных песен), вплотную сблизившихся с лирикой; ускорение развития индивидуального творчества и т. д. Направленность этих влияний в целом была уже ориентирована с севера на юг, поэтому и в отмеченных выше фольклорных процессах правомерно видеть направленность с севера на юг.

Таким образом, только с привлечением всего совокупного фольклорного материала региона и учета исторической его эволюции можно достаточно объективно и глубоко осмыслить ряд закономерностей эволюции устно-поэтического творчества народов

Северного Кавказа. Причем исследование конкретно-национального и общерегионального носит двуединый характер: с одной стороны, конкретно-национальные исследования являются необходимой базой для выявления общерегиональной картины развития устно-поэтического творчества, закономерностей его многовековой эволюции; с другой стороны, только в контексте общерегионального фольклорного «массива», с учетом общерегиональных закономерностей развития можно достаточно объективно осмыслить особенности фольклора конкретного народа или микрорегиона, т.к. эти особенности в значительной мере «регулируются», «корректируются» общерегиональными закономерностями.

Примечания

1. Много новых интересных данных и наблюдений об общем и национально-специфическом в фольклоре народов Дагестана и Северного Кавказа содержится в работах Х. М. Халилова, А. М. Ганиевой, Ф. З. Абакаровой и В. С. Кирюхина, написанных в 1982–1985 гг. на секторе фольклора Института истории, языка и литературы им. Г. Цадасы Дагестанского филиала АН СССР (далее: ИЯЛИ).

2. Абаев В. И. Осетинский язык и фольклор. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1949. С. 89.

3. Чиковани М. Я. Нартские сюжеты в Грузии (параллели и отражения) // Сказания о нартах – эпос народов Кавказа. М.: Наука, 1969. С. 226.

4. Энгельс Ф. Рукописи по истории Англии и Ирландии // Архив К. Маркса и Ф. Энгельса. 1948. Т. 10. С. 98.

5. Абаев В. И. Проблемы нартского эпоса // Нартский эпос. Орджоникидзе, 1957. С. 29–30.

6. Жирмунский В. М. К вопросу о литературных отношениях Востока и Запада // Сравнительное литературоведение. М., 1979. С. 46.

7. Абаев В. М. Проблемы нартского эпоса. С. 30

8. Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 3. С. 595.

9. Гацак В. М. Фольклористика Советского Союза за 50 лет // Известия АН СССР. Сер. лит. и яз., 1972. Т. 31. Вып. 6. С. 552.

10. Аджиев А. М. Сюжет о гибели охотника (о ритуально-мифологических истоках баллады) // Мифология народов Дагестана. Махачкала: Изд. Дагфилиала АН СССР, 1984. С. 43–62.

11. Следует отметить, что многоязычие не всегда служило

препятствием общению народов Северного Кавказа: в различных микрорегионах межнациональное общение осуществлялось на каком-либо общем языке. Билингвизм, а то и трехязычие – характерное явление, например, для Дагестана. Это облегчало фольклорный взаимообмен. Нередко представитель одной народности мог создавать произведения и на языке другого народа (например, лезгины, табасаранцы и другие народности Южного Дагестана – на азербайджанском).

12. *Далгат Б. К.* Двенадцать цудахарских песен // СМОМПК. Тифлис, 1892. Вып. 14. С. 13.

13. *Ахлаков А. А.* Исторические песни народов Дагестана и Северного Кавказа. М.: Наука, 1981. С. 15.

14. *Бозиев А.* О сборе и публикации произведений устного народного творчества балкарского народа // Материалы научной сессии Кабардино-Балкарского научно-исследовательского института по проблеме периодизации, отбора и публикации адыгейского, кабардинского, черкесского, балкарского и карачаевского фольклора, 26–28 марта 1959 г. Нальчик, 1960. С. 55.

15. *Мальсагов Д. Д., Ошаев Х. Д.* Устное поэтическое творчество чечено-ингушского народа // Очерк истории чечено-ингушской литературы. Грозный, 1963. С. 9.

16. *Бербеков Х. М.* Образование и развитие кабардинской социалистической нации. Нальчик, 1958. С. 7.

17. Кстати, полистадиальность характерна и для некоторых более близких в этногенетическом отношении регионов. Так, Е. Б. Вирсаладзе отмечает, что «в грузинском фольклоре древнейшие формы творчества сохранялись очень долго наряду с позднейшими, высоко развитыми, подчас изысканными формами поэтического искусства» (См.: *Вирсаладзе Е. Б.* Грузинский охотничий миф и поэзия. М.: Наука, 1976. С. 7).

18. Там же. Опираясь на полистадиальность, пути эволюции жанров народного творчества Африки прослеживает и Е. С. Котляр в работе «Миф и сказка Африки». М.: Наука, 1975.

19. *Гацак В. М.* Проблемы изучения конкретно-национального и общего в фольклоре // Проблемы на болгарский фольклор. Доклады и исследования. София: Изд-во Болгарской АН, 1972. С. 7.

20. *Далгат У. Б.* Фольклор и литература народов Дагестана. М.: Изд-во Восточной литературы, 1962. С. 34.

21. *Шихсаидов А. Р.* Ислам в средневековом Дагестане (VII–XV вв.). Махачкала, 1969. С. 217.

22. Ср., например, приведенный еще в прошлом столетии С. Урусбиевым спор муллы с кабардинским певцом (гегуако), где ярко показан антагонизм между исламом и идеями народного эпоса, между их носителями. (См.: *Урусбиев С.* Сказания о нартских богатырях у гагар-горцев Пятигорского округа Терской области // СМОМПК. Тифлис, 1881. Вып. 1. С. VII–VIII).

23. *Вагибова Ф. И.* Формирование лезгинской национальной литературы. Махачкала, 1970. С. 96.

24. *Шихсаидов А. Р.* Указ. соч. С. 194.

25. Там же. С. 185–188.

26. Там же.

27. Эти связи, по-видимому, стимулировали и сравнительно большее сохранение некоторых архаичных традиций у кумыков в ритуале, мифологических жанрах, сказках и др.

28. Более подробно о влиянии ислама на героический эпос народов Дагестана см. в нашем соч. «Дальние дороги песни» (Махачкала, 1977. С. 94–100).

29. *Далгат У. Б.* Героический эпос чеченцев и ингушей. М.: Наука, 1972.

30. *Халидова М. Р.* Отражение мифологических воззрений в легендах и преданиях народов Дагестана // Жанры фольклора народов Дагестана. Махачкала, 1979. С. 182–207; *Она же.* Об эволюции мотивов культа близнецов в дагестанском фольклоре // В кн.: Поэтика фольклора народов Дагестана. Махачкала, 1981; *Она же.* Образ покровителя охоты в преданиях и легендах // Народная проза Дагестана. Махачкала, 1982; *Аджиев А. М.* Дальние дороги песни // Мифология народов Дагестана: Сб. статей. Махачкала, 1984.

31. *Котович В. М.* Древнейшие писаницы горного Дагестана. М., 1976.

32. *Крачковский И. Ю.* Арабская литература на Северном Кавказе. Избр. соч. Т. 6. С. 610.

33. *Гамзатов Г. Г.* Формирование многонациональной литературной системы в дореволюционном Дагестане. Махачкала: Дагкнигоиздат, 1978. С. 51–52.

34. Как пишет акад. А. И. Веселовский, «реальный факт подвига и облик исторического героя усваиваются сквозь призму тех образов и схематических положений, в формах которых привыкла теорий, фантазия». (См.: Историческая поэтика. Л., 1940. С. 496).

35. *Ахлаков А. А.* Указ. соч.; *Аджиев А. М.* Типология и связи сюжетосложения кумыкской народной поэзии // Рукоп. фонд ИИЯЛ. Ф. 3. Оп. 6.

А. К. Салмин (Санкт-Петербург, Россия)

ФОЛЬКЛОРНЫЕ ИСТОЧНИКИ ПО ИСТОРИИ НАРОДОВ ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЫ

Вводная часть. Перечитывая труды К.В. Чистова, открываешь для себя хорошо забытые страницы из советской фольклористики. Например, совершенно актуально, но подзабыто его следующее высказывание: «В области изучения традиционного фольклора можно констатировать атрофию интереса к этнической проблематике. Разочарование в компаративистских методах, популярных в XIX в., или в методах старой так называемой финской историко-географической школы привело в советской фольклористике (впрочем, так же как и в фольклористике большинства европейских стран) к формированию двух в равной степени односторонних направлений. Сторонники одного из них заняты изучением фольклора одного народа и практически игнорируют наличие в нем элементов интернациональных, региональных или просто заимствованных. Сторонники другого направления склонны трактовать глобальные сюжеты как сюжеты вненациональные» [Чистов 1972: 83]. Если еще раз подчеркнуть сказанную Кириллом Васильевичем мысль, то следует резюмировать: не только в досоветское и советское время, но и в постсоветские годы в фольклористике не занимает свою нишу направление, связанное с изучением этнической истории посредством фольклорных источников. Пока в литературе встречаем лишь фрагменты высказываний из области всеобщей истории о тех или иных эпизодах жизни древних и средневековых племен, когда историки прибегают к толкованию тех или иных фольклорных сюжетов, изложенных в форме преданий и легенд. Вместе с тем изучение преданий, легенд и других устных повествований в связи историей народа – это задача не только фольклористическая, но и историко-этнографическая.

Далее перейдем к рассмотрению некоторых примеров фольклорных источников о племенах и народах, обитавших в Восточной Европе в историческом прошлом и населяющих ее ныне.

Тюрки и монголы. У сюннуского (хуннуского) шаньюя Модуня (Модэ) (234–174 гг. до н.э.) было еще одно громкое имя – Огуз-хан, сын Карахана. В версии, изложенной Н.Я. Бичуриным как историческое событие, Огуз-хан пошел войной на Татар-хана. По китайской версии, Модэ покорил восточных монголов. Затем подчинил Китай, Тангут, Тюркистан от Хами до Каспийского

моря [Бичурин 1950: 56-57]. Аналогичное повествование находим у Абулгази. Однако другие источники подают факт о Модэ/Огуз-хане не более чем как легенду. Согласно легенде, история Модэ позволяет говорить о тюркских корнях этого персонажа, а значит и народа, над которым он правительствовал. Речь, несомненно, идет о сюнну. В то же время данный сюжет не может быть полноценным историческим фундаментом для более обширных выводов.

С именем Огуз-хана – легендарного прародителя огузов (туркменов, азербайджанцев и турков) и уйгуров – связано и объяснение этнического названия *кыпчаки*. Некий бек из окружения Огуз-хана выступил в поход и взял с собой беременную жену. В битве муж погиб, а жена спаслась. У нее начались родовые схватки. Поскольку день был холодный, она укрылась в гнилом дуплистом дереве. Там и родила. Его усыновил сам хан и дал ему имя *Кыпчак*, что на языке древних тюрков означает «дуплистое дерево». Сын вырос, и хан отправил его к берегам Тина (Дона) и Итиля. В этих краях Кыпчак царствовал 300 лет. Все кыпчаки – его потомки. «Со времен Огуз-хана и вплоть до времен Чингиз-хана на Тине, Итиле и Яике, на берегах этих трех рек, других илей, кроме кыпчакского, не было. Они жили в тех местах в течение четырех тысяч лет. Поэтому те места и называют *Дешт-и кыпчак* – Кыпчакская степь» [Кононов 1958: 44].

В родословном древе тюрков, составленном в XVII в., говорится о происхождении татар и монголов. У потомка Иафета – предка Чингис-хана были два сына-близнеца: старшему имя было Татар, младшему – Монгол. В течение многих веков не было вражды между этими двумя ветвями. Каждый царствовал в своем народе. Потомком Татара через несколько поколений стал Байду-хан. Он был нерассудительный, самодержавный и легкомысленный юноша. Байду-хан затеял вражду с преемниками Монгол-хана, стал совершать набеги на их владения. При его сыне Сююнчун-хане огонь вражды между монгольским и татарским народами возгорелся до невероятных размеров [Абуль-Гази 1906: 10-11]. Хотя этот рассказ, скорее всего, похож на шежере или даже эпос, многие тюркские народы придерживаются за него как за историческую правду.

Как известно, Тюркский каганат создан правителями из рода Ашина. Согласно легенде, род Ашина имеет начало от внука волчицы. Говорят, что сам Чингис-хан родился не от семени мужчины, а от луча света. Как повествует «Сокровенное сказание монголов», прародительница Чингис-кагана Алан-Коа зачала от прозрачного желтого человека. «Каждую ночь прозрачный желтый человек вхо-

дил через щели порога и дверного косяка и гладил мне чрево. Его сияние проникало мне в чрево. Уходил он подобно солнцу и луне, словно желтая собака, озираясь» [Сокровенное сказание монголов 1990: 21]. Так говорила жена Дува-Сокора Алан-Коа. По другой версии некая вдова зачала и родила сына по имени Цингис. А когда сыновья захотели ее как прелюбодейку убить, она придумала, что зачала от солнечных лучей [Меховский. Трактат. I. 8]. Мотив рождения Чингиз-хана с комком запекшейся крови в руке также имеет фольклорную основу. Ибо количество пролитой по повелению Чингиз-хана поражало и самих монголов. В результате была придумана легенда о его таком появлении на свет. К тому же на то время мировоззрение монголов не имело ясного этического начала, они полагали, что убитые ими люди будут служить им на том свете. А такой подход оправдывал легендарное происхождение любого героя [Бартольд 1968: 452]. В середине XIII в. в Армении также бытовала легенда, согласно которой луч света проник через отверстие в кровле дома и сказал матери Чингиса: «Ты зачнешь и родишь сына, владыку земли». Говорят, так он и родился. При этом зафиксировавший это сказание Киракос Ганзакец ссылается на конкретных рассказчиков: «Эту (легенду) рассказал нам ишхан Григор, сын Марзпана, брат Асланбега, Саргиса и Амира из рода Мамиконянов, который сам слышал ее как-то от одного знатного человека, по имени Хутун-ноин, из (татарской) высшей знати, когда тот поучал молодежь» [Киракос 1976: 73].

Также известно, что Берке, внук Чингис-хана, будучи сам ханом, первым из монголов официально принял ислам. Для оправдания и обоснования такого исторического события появилась легенда. Когда мать родила Берке, то Туши, отец его, якобы изрек: «Сына этого отдайте (кормить) мусульманской кормилице; пусть мусульманин обрежет пуповину его, пусть он (Берке) сосет молоко мусульманское, чтобы сделаться (настоящим) мусульманином, ибо я (этого) сына своего сделал мусульманином» [Ал-Джузджани 1941: 15]. Скорее всего, данное повествование не исторический факт, а придуманный позже события фольклорный мотив. Да и сам автор излагаемого нарратива перс Абу-Омар ал-Джузджани сопровождает свое сочинение оговоркой: «Если этот рассказ верен, то да облегчит аллах ему (Туши) страдания в аду». Автору сочинения «Насировых разрядов» Ал-Джузджани, занимавшему должность главного казья в Дели, было выгодно представить дело ислама в более ожидаемом виде.

Предания монголов XIII в. отражают отношения между кочевниками и звероловами. Причем оба сословия считали, что жизнь их соседей – это невыносимое рабство. Те же предания являются частью шаманизма, более свойственного охотничьему периоду жизни монголов. «Самыми искусными шаманами еще в то время считались шаманы монголов-звероловов» [Бартольд 1968: 197].

Калмыцкий героический эпос «Джангар» также проникнут историзмом. В нем судьба народа преломлена сквозь призму исторических событий. Так, древняя алтайская версия «Джангара» отражает исторический период зарождения многоамной семьи среди монгольских племен. Сестра Джангарчи женит своего брата на его суженой, одержав победу в невероятно трудных поединках с противниками. Развязка сюжета соответствует периоду, когда род продолжался по мужской линии. Исследования показывают, что калмыцкие, монгольские и синьцзянские варианты «Джангара» имели общие корни. На нынешней родине калмыков эпос возрос до героических размеров, чему способствовала борьба народа за свою независимость [Биткеев 1997].

Естественно, исторический процесс предполагает взаимообмен племен и народов на уровне фольклорных жанров. Так, исследователи указывают на сходства татарских и чувашских пословиц. Например: *Антырабан үрдәк күтү чумар – Антйранәй кәвакал күтән чәмнәй* «Растерявшаяся утка ныряет задом»; *Ышанбан тауда кјјк мук – Шаннй хәвара каййк сук* «В том тальнике, на который рассчитываешь, не оказывается дичи»; *Ирсјз катын мөгәнсјз ат – Арсјр арам – йёвенсјр кёсре* «Женщина без мужа, что лошадь без узды» [Ашмарин 1905: 14].

Савиры. Во время трехлетнего пребывания в Тобольской губернии С.К. Патканов записал от местного татарского населения ряд преданий о народе *сывыр/сыбыр*, занимавшем когда-то места по среднему Иртышу. При этом С.К. Патканов заметил: «Предания эти настолько распространены среди тобольских татар, что невольно удивляешься, каким образом они могли ускользнуть от внимания ученых, изучавших данный край» [Патканов 1999: 10]. Согласно преданиям, сывыры жили в очень отдаленное время, по некоторым – даже при Нухе (Ное), а потом куда-то исчезли. Некоторые предания объясняют, что при появлении в их стране чу-жеземных захватчиков сывыры вырыли ямы и спрятались туда со всем имуществом. «Когда татары овладели страной, они обрубили столбы, служившие опорами для крыши, на которой покоился толстый слой земли, и погибли, засыпанные землей» [Патканов 1999:

12]. Сибиряки рассказывают предания о древнем населении Тобольского окружения, которые сооружали городища и жили в них. Притом рассказы как XVIII, так и XX веков полностью совпадают. Манси их называли *серне-хум* «земляной человек», а барабинские татары – *сывырами*. Так, предания местного татарского населения говорят, что с появлением на их земле чужих варварских племен *сывыры* вырыли ямы и спрятались со всем своим имуществом. Когда пришельцы овладели страной, *сывыры* обрубili опорные столбы крыш, на которых был толстый слой земли, и погибли. Основанием такого предания служит, – полагал С.К. Патканов, – «существование в данном крае остатков прежних землянок и небольших курганов со впадинами посреди, заключающих нередко человеческие кости и металлические поделки» [Патканов 1892: 130]. Сывырам местные татары приписывают большую часть находящихся в их областях археологических памятников. Притом городища они именуют *сывыр-кала* (городами), а курганы – *сывыр-туба* (горами) [Патканов 1999: 10].

Николаас Витсен в конце XVII в. также писал, что остяки зимой живут в землянках, покрытых сверху как хижины. Летом они переселяются в маленькие домики [Витсен 2010: 788]. Таким образом, остяки имели одинаковые с *сывырами* зимние жилища. Должно быть, города с земляными крышами имели в Древности и Средние века более широкое распространение, чем только на территории нынешней Тюменской области. Так, «Сокровенное сказание монголов», повествуя о событиях самого начала XIII в., дает картину раздачи Чингис-каганом завоеванных земель. В частности, племена, живущие в городах с земляными крышами достаются Шики-Кутуку хану. «Шики-Кутуку сказал: “Какой еще приемный братишка сможет получить такую же долю, как я? Пусть каган соизволит дать мне из городов с земляными крышами!” Каган ответил: “Ты сам определил свою долю. Ведай!”» [Сокровенное. 204].

Надо полагать, – пишет Д.М. Исхаков, – что во всех случаях в основе названий лежит наименование *себер/сибир* (*ибир/ибирь* – всего лишь варианты). Город и земля были названы, скорее всего, по племени *савыр* ~ *сабыр* ~ *сыпыр*, которое, согласно преданиям тобольских татар, жило по среднему течению р. Иртыш задолго до прихода туда татар. Будучи в экспедиции, Д.М. Исхаков записал ряд текстов, согласно которым информанты сыбыров отождествляли с хантами, но непоследовательно. Во всяком случае, эти племена жили здесь очень давно. Д.М. Исхаков заключает, что «в

лице этих *сыбыров-сыпыров* мы имеем дело с *савирами*» [Исхаков 2002: 33], т.е. предками чувашей [Salmin 2013: 195-199].

Согласно преданиям, чувашаи на Волгу пришли из-за Черного моря, из-за далеких гор. Своим предком, родоначальником они считают человека по имени Чуваш [Риттих 1870: 46]. Кроме того, в чувашских легендах имеются упоминания о древней родине предков чувашей в местности *Арапат тухури* – букв. «горы Арапата нога». Данный топоним прямо перекликается с армянским *Арагацотн* «нога, подножие Арагаца». Чувашские легенды имеют множество сходных сюжетов с фольклорными текстами народов, обитавших или живущих на Кавказе. Например, с легендами болгар, грузинов, гагаузов. Это – тексты о низком небе, что можно было достать рукой; легенды о том, почему пшеница одноколосная; повествования о млечном пути [Каховский 1965: 259-260].

При проведении неоднократных раскопок по р. Утка, археолог Р.Г. Фахрутдинов записывал у местных старожилов фольклорные произведения, проникнутые любовью к своему древнему городу. Они называли Сувар *Шам-Суар*. Этот татарский эпитет применяется при передаче величия и славы. *Шам* является символом красоты и света. Само слово в переводе с арабского означает «солнце» [Фахрутдинов 1986: 96-97].

У чувашей широко распространены легенды о происхождении деревень. Так, сохранившаяся архивная запись от 1905 г. была выполнена крестьянином д. Большие Крышки Чебоксарского уезда Казанской губернии Федором Алексеевым. В ней рассказывается об образовании некоторых населенных пунктов Чебоксарского и Цивильского районов. В центре событий три брата – Пичурин, Айттарин и Чинкей. В основе сюжета – следование за быком в поисках за лучшими землями, обильными родниками, лесами, лугами и пригодными для земледелия полями [ЧГИ 154: 172-177].

Гунны. Нарративные устные повествования, зафиксированные в исторических источниках, дополняют представления современников о гуннских племенах. Так, Иордан приводит легенду о происхождении их. Король готов Филимир, находясь в скифских землях, как-то обнаружил среди своих людей несколько женщин-колдуний. Он прогнал их прочь от своих войск в пустыню. Блуждающих женщин увидели нечистые духи и совершили с ними соитие. Таким образом образовалось новое племя. Сначала эти племена жили в болотах. На вид они были малорослы и отвратительны. На людей походили лишь своей непонятной речью [Иордан. *Getica*. 121-122]. Как правильно отмечается в литературе, такая

история о происхождении гуннов была придумана самими напу-
ганными готами, находившимися в подчинении у диких властителей. Тем не менее, образ предводителя гуннов вошел в германский героический эпос как единственный герой иноплеменного происхождения наряду с Зигфридом, Эрманарихом и Теодорихом. Эпическая жизнь Аттилы была дорога готским певцам, и изображался ими справедливым [Скарильи 2012: 94,99].

Далее Иордан привел текст о следовании за оленем. Охотясь на берегу Меотийского моря, гунны заметили перед собой оленя. Следуя за ним, люди пешком перешли море, которое до сих пор считалось непроходимым. Как только гунны вышли на другой берег, занятый скифами, олень исчез [Иордан. *Getica*. 123-124]. Комментатор Иордана Е.Ч. Скржинская настаивала, что речь идет именно об олене, а не лани [Скржинская 2001, примеч. 385,386]. Тем не менее, в оригинале говорится о животном с названием *сер-на* (*serva*, *ἀγρία αἶψα*) [Jordan. *Getarum*. 123-124]. По Прокопию, несколько юношей киммерийцев (т.е. гуннов) «предаваясь охоте с охотничьими собаками, гнали лань (*ἐλάφον*): она, убегая от них, бросилась в эти воды. Юноши из-за честолюбия ли, или охваченные азартом, или их побудила к этому какая-либо таинственная воля божества, последовали за этой ланью (*ἐλάφῳ*) и не отставали от нее, пока вместе с ней они не достигли противоположного берега. Тут преследуемое ими животное (кто может сказать, что это было такое?) тотчас же исчезло» [Proc. BG. IV,5,7-8]. Как видим, источники оставляют огромный простор для фантазии: легендарное животное с одинаковым успехом могло быть ланью, оленем, серной, а также и лосем. Прокопий поэтому оговаривает: «Кто может сказать, что это было?» Место этих животных в древних легендах занимали также бык, корова или медведь. Аналогичные сюжеты есть у Эвнапия и Агафия. Агафий, например, так и писал: «Они перешли в Европу, или действительно ведомые оленем, как передает басня, или вследствие другой случайной причины, во всяком случае перешли каким-то образом Меотийское болото» [Agathi. Hist. V. 11]. Данный бродячий сюжет имеет место и у Эрмия Созмоена. Он прямо указал на фольклорные основы сюжета: «А иные рассказывают, что дорогу, по поверхности закрытую водою, показал гуннам (*Ὀβύνων*) олень (*ἐλάφος*), за которым они гнались» [Sozom. Hist. VI. 37]. Самое интересное у Созомена то, что одни говорят о преследуемом оводом быке, который перешел через озеро и за ним последовал пастух, а другие – о лани, показавшей уннам дорогу, слегка прикрытую сверху водой. В целом, мы имеем текст о мифи-

ческом абстрагированном звере. Посредством легенды фольклорное мышление объясняет внезапное появление гуннов в скифских землях. Но любопытно, что и античные авторы приняли легенду о предводителе-животном как полуреалистичное повествование и пытались объяснить реальными ситуациями (мол, в этом месте был брод и т.д.). То, что гунны до того, как олениха повела их через Маотис, были лишь охотниками, в действительности является псевдонаучной реконструкцией. Это – с одной стороны. С другой стороны, бытование искаженных текстов обеспечивало гуннам в глазах соседей их неимоверное количество [Маенхен-Гельфен 2010: 218,521]. Считаю, что отсутствие достаточных источников о появлении гуннов на Кавказе породило данную легенду. В таком контексте слишком фантастичным выглядит и взгляд Иордана. Он полагал, что гуннов к скифам привели «те самые духи, от которых гунны ведут свое происхождение» [Иордан. *Getica*. 125]. Вот такие строки находим у историка Иордана.

У Приска и Иордана имеется фольклорный текст о нахождении Марсова меча, которым воевал Атила. Некий пастух заметил в своем стаде хромающую телку. Он пошел по следам крови от ноги теленка и нашел место, где животное щипало траву, и наступила на торчащий из земли меч. Выкопав его, пастух тут же принес Атилe. Тот обрадовался и возомнил, что таким образом ему дан знак власти над миром, а меч будет ему успехам в войнах [Prisc. Hist. 8; Иордан. *Getica*. 183]. Как говорится, комментарии излишни.

Хазары. Известно, что Хазария дважды приняла еврейскую веру – в начале VIII в. каганом Буланом и в начале IX в. каганом Обадием. Тому были политические мотивы. Однако конкретно как это происходило, имеется несколько объяснений. В том числе и нарративное повествование в форме легенды. Одна помещена в Известиях Ал-Бекри [Ал-Бекри 1879: 48]. Согласно этой легенде, царь Хазарии был *маджуси*, т.е. язычником. Затем он принял христианство, но вскоре понял ложность этой религии. Поэтому решил посоветоваться с одним из своих *мерзубанов*, т.е. наместников. Тот сообщил царю, что на свете три откровенные книги. Следует разузнать их и выяснить истину. Поэтому послали к христианам за епископом. А у царя был некий муж из евреев, ловкий в спорах. И вот этот еврей начал рассуждать с епископом. В ходе вопросов и ответов было выяснено, что епископ подтверждает истинность своей веры. Тогда спросили у епископа, во что он конкретно верует. Епископ ответил: «Я говорю, что Мессия Иса, сын Марьямы есть Слово и что он открыл таинства по повелению

Бога, великого и славного». Такое объяснение епископа собеседник принял как подтверждение еврейской веры. На это епископ не смог возразить ничем. Поэтому послали за мусульманином и те отправили к царю Хазарии человека умного и ловкого в спорах. Но еврей подослал к мусульманину одного человека, чтобы отравить его в пути. Мусульманин умер, не дойдя до царя хазар. Так еврей склонил царя Хазарии к своей вере и он стал евреем. Данное фольклорное произведение ставит цель объяснить обстановку, при которой был принят иудаизм в Хазарском каганате. Однако, в отличие от реалий, здесь ничего не говорится о конкретном историческом времени, нет имени царя, имеются грубые отклонения от самой обстановки обсуждения. Автор повествования арабский писатель XI в. Ал-Бекри пытается оправдать и свою веру, объяснив, почему его религия не торжествовала в Хазарии. Поэтому он желает подать рассказ так, что дискуссия об истинности исламской религии даже не состоялась. В целом, арабская версия объяснения о принятии хазарами иудейской религии полностью построена на фольклорных канонах. Она отражает реальное историческое событие, преломляя его через сознание исламской идеологии.

Славяне. Персидский историк XI в. Абу Са'ид Гардизи в своем трактате «Украшение известий» привел легенду о происхождении этнонима *саклабы*, использованного арабами в то время для обозначения славян [Бартольд 1973: 46-47]. Согласно этой легенде, начальник киргизов был одним из славянских вельмож. Имя славянского племени исходит, гласит легенда, от персидского слова *саг* «собака», ибо люди этого племени были выкормлены собачьим молоком. Когда для Яфета взяли муравьиные яйца, муравей стал молиться, чтобы Всевышний не дал Яфету сына. А когда у Яфета родился сын, он оказался незрячим. А собаки в то время имели четыре глаза. Когда у Яфета ошенилась собака, он убил щенка. Сын его до четырех лет сосал молоко собаки, ходил, держась за ухо собаки. После появления второго щенка собака бросила сына Яфета и благодарила Бога, что избавилась от слепого мальчика. Но оказалось, что два глаза собаки перешли к этому ребенку, а собаке остались два глаза. Следы бывших глаз остались на прежнем месте. По этой причине это племя, разросшееся от Яфета, называют саклабами. Далее легенда повествует о том, как этот киргиз, бывший славянским вельможей, окреп и расширил свое влияние среди славян. К нему потянулись славяне со своими семьями и имуществом, вступили в родство с киргизами, слились в одно целое. С тех пор следы славянского происхождения заметны в наружности

киргизов, а именно – в рыжих волосах и светлой коже. Так гласит легенда. Однако, историческая правда в другом: легенда придумана была для подкрепления идеи восточного, точнее – персо-арабского-тюркского происхождения славянских племен. Как видим, легенда основана всего лишь на лингвистическом толковании этнонима *славяне*. И оно отличается от основных версий: от *слово – словѣне*, от *слава – славѣне*, а также от индоевропейского **s-laṭ-os* «народ».

В ходе многовекового соседства у русских и чувашей выработались единые фольклорные сюжеты, мотивы и набор устойчивых эпитетов.

Выводы. Развитие сюжета устных преданий и легенд обусловлено многими причинами: о ком, от чьего имени идет повествование, кем приходится объект повествования повествователю и т.д. Если основной персонаж – антипод, то, скорее всего, он обставляется отрицательными характеристиками, ставится цель негативного к нему отношения. А если главный герой своего племени и своей веры, то его происхождение и поступки находят одобрение рассказчика.

Литература

1. Абуль-Гази, Хивинский хан. Родословное древо тюрков. Пер. и предисл. – Г.С. Саблуков. Казань: Имп. ун-т, 1906. – XVI, 336 с.
2. Ал-Бекри. Известия о славянах и их соседях. Издал и перевел барон В. Розен //Записки Императорской Академии наук. Т. 32. – СПб.: Имп. АН, 1879: 1-64.
3. Ал-Джузджани. Насиrowы разряды //Тизенгаузен В., сост. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Т. II: Извлечения из персидских сочинений. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1941: 13-19.
4. Ашмарин Н.И. Об одном мусульманском камне на «Архирейской даче» в Казани. Казань: Тип.-лит. Имп. ун-та, 1905. – 23 с.
5. Бартольд В.В. Сочинения. Т. V. М.: Наука, 1968. – 757 с.; Т. VIII. – 1973. – 723 с.
6. Биткеев Н.Ц. Калмыцкий героический эпос «Джангар»: поэтика и традиция. АДЦ. Улан-Удэ: БИОН СО РАН, 1997. – 35 с.
7. Бичурин Н.Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т.1. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1950. – 381 с.

8. Витсен Николаас. Северная и Восточная Тартария, включающая области, расположенные в северной и восточной частях Европы и Азии. Т. II. Амстердам: Pegasus, 2010. – С. 622-1225.

9. Иордан. О происхождении и деяниях геттов. *Getica*. Вступ. ст., пер., комм. Е.Ч. Скржинской. СПб.: Алетейя, 2001. – 512 с.

10. Исхаков Д.М. Об общности этнической истории волгоуральских и сибирских татар (булгарский, золотоордынский и поздnezолотоордынский периоды) //Сибирские татары. Казань: ИИ АН РТ, 2002: 24-58.

11. Каховский В.Ф. Происхождение чувашского народа: Основные этапы этнической истории. Чуваш. кн. изд-во, 1965. – 484 с.

12. Кононов А.Н. Родословная туркмен: Сочинение Абу-л-Гази, хана Хивинского. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1958. – 192 с. + текст.

13. Киракос Гандзакечи. История Армении. М.: Наука, 1976. – 359 с.

14. Маенхен-Гельфен Отто Дж. Мир гуннов: Исследования истории и культуры. Пер. с англ. В.С. Мирзаянова. Казань: Слово, 2010. – 528 с.

15. Меховский Матвей. Трактат о двух Сарматиях. Введ., пер. и коммент. С.А. Аннинского. Предисл.: Б. Греков. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1936. – XI, 288 с.

16. Патканов С.К. Сочинения в двух томах. Т. 2: Очерк колонизации Сибири. Тюмень: Изд-во Ю. Манярики, 1999. – 318 с.

17. Патканов С. О происхождении слова «Сибирь» //Сибирский сборник. Кн. II. СПб.: Тип. И.Н. Скороходова, 1892: 127-136.

18. Риттих А.Ф. Материалы для этнографии России. XIV: Казанская губерния. Ч. I. Казань: Тип. Имп. Казан. ун-та, 1870. – X, II, 111 с., прил.

19. Скарильи П. Готы: язык и культура. СПб.: Филол. фак-т СПбГУ; Нестор-История, 2012. – 388 с.

20. Скржинская Е.Ч. Вступ. ст., пер., коммент. //Иордан. О происхождении и деяниях геттов. *Getica*. СПб.: Алетейя, 2001. – 512 с.

21. Сокровенное сказание монголов: Анонимная монгольская хроника 1240 г. Пер. на рус. и калмыц. – П.А. Дарваев. Пер. на бурят. – Г.Г. Чимитов. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1990. – 280 с.

22. Фахрутдинов Р. Мелодия камней. Казань: Татар. кн. изд-во, 1986. – 224 с.

ЧГИ (архив Чувашского государственного института гуманитарных наук). 154 – Никольский Н.В. Этнография, фольклор. 1892-1905 гг. – 405 с.

23. Чистов К.В. Этническая общность, этническое сознание и некоторые проблемы духовной культуры // Советская этнография. 1972. № 3: 73-85.

24. Agathiae Myrinaei. Historiarum libri quinque. Ἱστοριῶν. – Bonnae: Impensis Ed. Weberi, 1828. – XXXVII, 420 p.

25. Iordanis de Getarum sive Gothorum origine et rebus Gestis. – Stuttgartiae: Impensis Eduardi Fischhaber, 1861. – XII, 227 p.

26. Prisci Panitae Fragmenta. A cura di Fritz Bormann. – Firenze: Le Monnier, 1979. – LVI, 207 p.

27. Procopii Caesariensis Opera omnia. Recognovit Jaecobus Haury. Vol. I: De bellis libri I-IV. – Lipsiae: In aedibus B.G. Teubneri, 1905. – LXIV, 552 p.

28. Salmin Anton. The Savirs in the Caucasus // Acta Ethnographica Hungarica. 58 (1). 2013: 195-199.

29. Sozomenus Historia ecclesiastica // Socratis Scholastici, Sozomeni Hermiae Historia Ecclesiastica. Tomus unicus. Accurante et denuo recognoscente J.-P. Migne. – Paris: J.-P. Migne, 1864: 843-1630.

FOLKLORE SOURCES OF THE HISTORY OF THE NATIONS OF EASTERN EUROPE

Anton K. Salmin (Sankt-Petersburg, Russia)

Not only in pre-Soviet and Soviet times, but even in post-Soviet years the direction connected with studying ethnic history through folklore sources has not found its niche in folklore studies. So far in literature, we have met only fragments of information from the field of the world history about certain episodes from the life of ancient or medieval tribes when historians resort to interpretation of certain folklore plots presented in the form of tales and legends. At the same time, studying tales, legends and other oral stories in connection with the history of a nation is not only the task of folklore studies but also of history and ethnography studies. The article traces some folklore texts frequently used in historic and ethnographic studies as additional sources with reference to the Turki, the Mongols, the Savirs, the Huns, the Khazars and the Slavs. The development of the plot in oral stories and legends is determined by many things: who it is about, from which person the story is told, how the hero of the story is related to the story-teller, etc. If the main hero is the opposite character, they are likely to have negative characteristics, and the aim is to produce a negative attitude towards them. And if the main hero belongs to the same tribe and faith, their origin and behaviour are approved of by the story-teller.

ФОЛЬКЛОР МОНГОЛЬСКИХ НАРОДОВ: ИСТОРИЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ

В. И. Колесник (Элиста, Россия)

К ВОПРОСУ ОБ ОБЩЕСТВЕННОМ СТРОЕ ОЙРАТОВ ЭПОСА «ДЖАНГАР»

Проблема общественного строя приволжских калмыков в Средние века и Новое время до сих пор остаётся дискуссионной в историографии, во многом по причине дефицита источников, прежде всего, собственно калмыцкого происхождения.

Юридических источников всего три – «Цааджийн бичиг» 1640 г., Законы джунгарского Галдана-Бошукту-хана (1671-1697) и Законы калмыцкого хана Дондук-Даши (1741-1761) [Голстунский 1880]. Нарративных четыре – «Биография Зая-Пандиты» его ученика Ратнабхадры (кон. XVII в.), «Сказание об ойратах» Габан Шараба (1737), Сказание об дербен-ойратах» Батур-Убаши Тюменя (1819) и анонимная «История калмыцких ханов» (пер. пол. XIX в.) [Бадмаев 1969]. Документальные, отложившиеся в фондах РГАДА: 111 «Донские дела», 115 «Кабардинские дела», 119 «Калмыцкие дела», 123 «Крымские дела», 127 «Ногайские дела», многочисленны. Достаточно сказать, что только фонд «Калмыцкие дела» насчитывает 1789 ед. хранения, ныне разделённых между РГАДА (417 дел) и АВПРИ. Это царские грамоты, шерты и переписка калмыцких тайшей, протоколы приёмом калмыцких посольств, отчёты и донесения русских воевод, послов, служилых и торговых людей, бывавших в калмыцких улусах. Но именно в таких источниках сведения об общественном строе калмыков очень редки [Батмаев 2002: 70-71]. К тому же собственно калмыцкими среди них являются только письма калмыцких тайшей, а остальные представляют взгляд со стороны и поэтому в минимальной степени отражают калмыцкую ментальность, восприятие калмыками своего социального строя. Аналогичным образом обстоят дела с источниками турецкого происхождения (См. Khadorkovsky М.). Архивы же, в 1771 г. увезённые торгоутами Убаши-хана при их возвращении из Северного Прикаспия на историческую родину ойратов в Джунгарию, если и существуют, то в научный оборот ещё не введены.

В этой связи особую ценность приобретает информация об исторических реалиях, в которых складывался героический эпос «Джангар» и которые нашли в нём своё метафорическое отражение.

Первой из этих реалий являются «земли страны Бумбы», которые занимают пересечённый горами и реками степной простор омываемый океаном и протяжённостью в пятимесячный путь. В действительности описание мифической страны фиксирует исторический ареал максимального расселения ойратов, который был достигнут к середине XVII в., и крайними пределами которого были на востоке хошоутские кочевья у оз. Кукунор и на западе торгоутские – на берегах Каспийского моря [Колесник 2003: 230], а путь от одного к другому занимал как раз указанное время. Например, откочёвка торгоутов Убаши-хана из Калмыкии в Джунгарию продолжалась с января по август 1771 г. [Дорджиева 2002: 90]

«Страна Бумба» осознаётся в эпосе как единое целое и ассоциируется с понятиями «отчизна» и «родина». Она благословенна, обильна и безопасна. Данная мифологема отражает исторические условия второй половины середины XVII – первой четверти XVIII в., когда сердцевиной евразийского степного пояса в указанных пределах контролировалась почти исключительно ойратами. Своих соперников они оттеснили к границам «страны Бумбы» и благоденствовали, безопасно кочуя на огромных просторах, до тех пор, пока казахи Младшего жуза во второй четверти XVIII в., не отрезали Джунгарское ханство от Калмыцкого, закрепившись между Яиком и Мугоджарами.

Утрата «страны Бумбы» становится страшной бедой для народа, который завоеватели выводят на бесплодные и несчастливые земли чужбины. Эти сюжеты «Джангара» отражают уничтожение в 1758 г. маньчжурами Джунгарского ханства с поголовным истреблением его населения и упразднение в 1771 г. Калмыцкого ханства ханом Убаши, который с подавляющим большинством подданных бежал в Джунгарию, но попал в Китай, где был лишён власти и подданных, которых дисперсно расселили на незнакомых им территориях [Чернышов 1990].

В плане анализа общественного строя калмыков приведённые констатации имеют следующее значение. Во-первых, они свидетельствуют о выходе этноса на уровень эволюции, начиная с которого представления о субэтническом разделении социума постепенно утрачивают приоритет в пользу идеи о главенствующей роли этнического единства как условия общего процветания. Во-вторых, они говорят о зарождении идеи о неразрывной связи судьбы этноса с особым, только ему принадлежащим и нуждающемся в постоянной защите от врагов и соседей ареалом обитания, что свидетельствует о начале перехода общества с точки зрения его

политического развития от родоплеменной организации к государственной.

При этом социальная структура калмыков основывается на половозрастной дифференциации, т. е. остаётся родоплеменной, на что, в частности, указывают строки:

«Шумные полчища силачей,

Шесть тысяч двенадцать богатырей,

Семь во дворце занимали кругов. Кроме того, седых стариков

Был, рассказывают, круг,

И красноликих важных старух

Был, рассказывают, круг,

Жены нежно-белые там

Тоже составили круг.

Словно плоды спелые, там

Девушки составили круг. [Джангар 1989: 149]

Но здесь же присутствует и альтернативная родоплеменному строю социальная реалья. Это «шесть тысяч двенадцать богатырей». Военная служба – смысл их жизни. Джангар – их господин и покровитель, они – «щиты и стяги» хана. Для них он устраивает посольства и затевает войны, для него они отражают врагов и подчиняют народы. Их достоинство и честь в доверии к ним Джангара, в обязанности и праве делить с ним государственные заботы. Они страшатся уступить друг другу в доблести и славе, каждый стремится первенствовать среди остальных. Это дружина, которая доминирует в эпосе над другими социальными институтами. Она заменяет богатырям семью, род, племя. Иными словами, служебно-личностные социальные связи вытесняют гентильные, на их основе формируется социальная элита, а в её среде зарождается вассально-должностная иерархия.

С дружиной связано представление о знатности, которое отделяет её от народа. Хан объединяет знатных и простолюдинов. Он собирает их вместе в своём дворце, где предусмотрено место для «избранных из чёрных людей». Народ наделяется данью, полученной ханом с побеждённых народов. Богатыри, беспощадно сражаясь с равными себе, щадят в битвах «чёрных подневольных людей», что подчёркивает социальную ущербность последних.

В конечном итоге, те заметные место и роль, которые принадлежат дружинным сюжетам в эпосе «Джангар», со всей определённою свидетельствуют об уже далеко зашедшем разложении родоплеменного строя, но ещё далёком от завершения процесса становления раннеклассового общества у ойратов в XVII-XVIII вв.

Ещё одним важным маркером переходной (от родоплеменного к раннеклассовому) природы ойратского общества в эпосе «Джангар» является такая историческая реальность как «ханская власть». Ханская власть неразрывно связана с судьбой народа. Признавая над собой хана, народ утверждает собственную силу и независимость. Хан умножает славу народа, а народ сражается за хана. Его власть носит сакральный характер. В ней источник процветания народа. Без неё он слабеет, теряет независимость и подвергается жестокому угнетению. Так происходит, когда Джангар оставляет страну, и только с его возвращением народ вновь обретает благополучие и независимость. Наследник хана – непеременимое условие благоденствия подданных. В поисках жены, которая родит ему сына, Джангар на время оставляет народ. Но зато его сын Шовшур в должное время избавляет страну от поработителей.

Подобное представление об отчуждении и одновременно связи властителя и подданных характерно для всех переходных к классовым обществ.

Литература

1. Батмаев М.М. Социально-политический строй и хозяйство калмыков в XVII-XVIII вв. Элиста, 2002.
2. Голстунский К.Ф. Монголо-ойратские законы, дополнительные указы Галдан-хун-тайджия и законы, составленные для волжских калмыков при калмыцком хане Дондук-Даши. СПб., 1880.
3. Джангар. Калмыцкий народный эпос / Пер. с калм. С.И. Липкина. 5-е изд. Элиста, 1989.
4. Дорджиева Е.В. Исход калмыков в Китай в 1771 г. Ростов-на-Дону, 2002.
5. Калмыцкие историко-литературные памятники в русском переводе. Сост. Бадмаев А.В. Элиста, 1969.
6. Колесник В.И. Последнее великое кочевье: Переход калмыков из Центральной Азии в Восточную Европу и обратно в XVII и XVIII веках. М.: Вост. лит., 2003.
7. Чернышов А.И. Общественное и государственное развитие ойратов в XVIII в. М., 1990.
8. Khadorkovsky M. Russia's Stepp Frontier. The Making of Colonial Empir, 1500-1800. Bloomington, 2002.

THE CASE STUDY OF SOCIAL ORDER OF THE OIRATS IN THE EPOS «DJANGGAR»

Vladimir I. Kolesnik (Elista, Russia)

The article considers the social structure of Volga Kalmyks in Medieval and New times, that is still under discussion from historiographical point of view, mainly because of lack of the appropriate sources. The author analyses these aspects on the material of the epos «Djanggar».

Т. Б. Шинжин (Горно-Алтайск, Россия)

АЛТАЙСКИЙ ЭПОС «ЯНГАР» И ЕГО АРХАИЧЕСКИЕ МОТИВЫ

Конкретная запись и публикация алтайского эпоса «Янгар», естественно, расширяет ареалы монголо-калмыцкого эпоса «Джангар», в некоторой степени отражает, обогащает эпико-художественного арсенала тюркско-монгольских версий данного произведения. Из всех версий калмыцкий эпос «Джангар» стоит значительно на высоком идейно-тематическом и художественном уровне.

Алтайское героическое сказание «Янгар» был записан от сказителя Н.К.Ялатова (1927-2002) Т.Б.Шинжиным в 1977-1980 годы. «Янгар» как самостоятельное народное произведение, или как версия калмыцкого «Джангара», возникло на почве древней эпической традиции алтайцев. Весь текст его достигает 36098 поэтических стихотворных строк. Сюжетно-композиционный диапазон «Янгара» широк и обилён действиями на фоне народной жизни прошлых тысячелетий.

Янгар и его младшая сестра Янгарчи живут вечно на Алтае, где всегда царствует дневной свет. Брат и сестра сотворены богом Три-Курбустан. В экспозиции эпоса о происхождении богатыря Янгара сказано, что он появился (родился) «на свет одновременно с появлением вселенной, т.е. земли, неба, океана, гор и лесов» [Шинжин 1982: 116-126]. Естественно, и Янгарчи богом сотворена. Потому белую тайгу они называли отцом, белопенное море – матерью. Янгар с сестрой кланялись горам, молились морям и океанам. Белых скал они считали своей крепостью. Дворцом была скала (может быть пещера), дворец как солнце освещал поверхность земли. При нем стояла коновязь, тоже сотворенная Курбустан-богом. Верхний

конец ее служил самому Курбустану, средняя часть была коновязью Янгара, а нижний конец был пробит в землю около двери дворца Бос-Эрлика и служил ему также коновязью. «У Янгара было два верных коня, первый звался пламенногривый Ял-Йеерен (огненно-рыжий) конь, на нем он ездил на поле битвы, другой откликался на имя Темир-чоокыр (железно-пестрый). Этот конь предназначался для охоты» [Шинжин 1982: 116-126]. Три-Курбустан, создав Янгара быть бессмертным, также подарил ему в наследство многочисленный народ и белый скот. У богатыря Янгара в домашних условиях держатся два беркута, оба сидят у дымохода. Они предназначены сторожить с высоты окружающее надземное, воздушное пространство и при появлении из далека врагов издают особые сигналы. А обе одинаковые собаки (тайгилы – отличающиеся особой крупной породы), лежащие около двери на улице, имели свое назначение. Они подстерегали дорогу, по которой может быть явится подземный враг Эрлик-бий.

Сам бессмертный Янгар богатырь, как настоящий мужчина, не достигший пока еще средних лет, живет на свете неугасающим огнем. Он все еще не женился. На пупе его пыль не оседала, ресниц слезы не задевали. Нос его был как ровный хребет горы, а брови были как густой лес в маленьком логое. Лицо Янгара было светлое, как полная луна и рожден же он алыпом, богатырем. Между прочим Янгар в разных местах текста до сих пор, пока средних лет не достиг, был и алыпом, и кезером, и богатырем, и кааном (ханом). Янгар, кем бы не был, и как хан, всегда проявлял милость и любовь к народу.

Янгар старше Янгарчи. Она, единственная его сестра, замуж не вышла. В тексте так и повествуется, что к ним, держа красный тажур (сосуд) с водкой, сваты не приходили. О происхождении Янгарчи можно сказать, она равна Янгару. Брат и сестра не только сотворены богом Три-Курбустан, они также созданы от стихии огня, а драгоценные оба их коня созданы от стихии воды. Они также считают своей матерью духа земли – Мать Земли-Пупа, которая живет в золотом дворце в пещере, притом далеко от становища Янгара и Янгарчи.

Единственная сестра Янгарчи слылась известной красавицей. Назад оглянется, она луноподобная, прямо посмотрит, солнцеликая. Разжегший ею огонь никогда не угасал, поставленный казан (котел) ее не остывал, т.е. еда всегда была для людей готовой. Поэтому народ всегда приходил сюда и Янгарчи его угощала самыми вкусными обедами. Когда заходили почтенные старики, она

их кормила самыми лучшими из лучших пищевых, утоляла жажду лучшими из лучших горькими напитками. Здесь не различались ни бедные, ни бродящие, все без разбора были в равной степени во внимании, в угощении в народных праздниках. Из домашних животных коровы и собаки также вдоволь питались на улице, прямо у основания дворца. Собаки, видимо, питались костями, а коровы насыщались сывороткой. Кроме того у Янгарчи собирались женщины и молодые девушки, они учились у нее шить одежду, а дети, малыши собирались учиться ухаживать за домашним скотом и кормить их. После этих перечислений следуют заключительные строки, в которых раскрывается мир, благосостояние. Например, на белый скот водная стихия не хлынула, на народ огненная стихия не обрушивалась. Далее, клыкастыми зубами волки на скот не кидались, на народ с острыми штыками враги не нападали.

И так, Янгар богатырь, как показывает экспозиция эпоса, не женился. В доме его, где он живет с сестрой, не появились женихи сватать красивую девушку Янгарчи богатыршу. Она умеет делать всю домашнюю работу, что важно для семейной жизни. Мать Земли-Пупа подарит ей потом платок, который, при расстилании его на землю, он наполнится разными съедобными надобностями. Но это уже другая эпическая фантастика.

Основным занятием Янгара является охота. Данный мотив тоже архаичный, он сложился в древнее время, прежде всего связан с охотничеством. Когда Янгар в первый раз охотничал, он возвратился домой с богатой добычей. Янгарчи накормила и угостила его аракой горькой. Тело его согрелось, он стал много говорить, видимо, об удачной охоте. Затем он берет свой золотообразный топшур и сев на почетное место своего дома стал народу исполнять кай, гортанное горловое пение. С первого же момента он восхваляет тайгу, горы, где обильно зверей и птиц, рек, где много белых рыб. Когда он начал смеяться раскатисто, скалы и камни рушились, когда он смеялся гулко громким смехом, то россыпи камней вниз стали двигаться. После восхваления Алтая Янгар, видимо, перешел на исполнение сказания. В тексте сказано он исполнял кай в шесть-семь дней [Шинжин 1997: 75]. По окончании кая люди делили между собой мясо зверей, добытое Янгаром. Достались им и шкуры выдр и бобров. Такой древний обычай. Это тоже древний, архаический мотив эпоса «Янгар». После долгих дней сна, Янгар вышел на улицу, посмотрел на луну и солнце и сказал: «Мой бог Три-Курбустан» и молится. Когда он зашел в дом, Янгарчи сказала ему о том, что он очень долго спал и не смогла его разбудить. Вот

только два медведя заставили его проснуться. Конечно, брат не доволен был своим долгим сном. Оба они позавтракали. Когда солнце взошло, народ собрался. Янгар появился перед ним и сказал во всеуслышание, что он уезжает к Ай-каану, чтобы жениться на его дочери - Алтын-Тане. Тут же он всем сообщил о том, что он оставляет за себя сестру и потому все должны слушаться ее. Янгар говорит народу, что их сотворил Три-Курбустан. Оба они созданы от матери Земли-Пупа. Народ одобряет решения Янгара жениться на дочери Ай-каана. Янгар собирается в путь, снаряжается, как воин. Он едет на своем коне Ял-Йеерене. Оставляя Янгарчи за себя, чтобы управляла народом, скотом, брат поехал за Алтын-Таной, дочерью Ай-каана, который живет в далекой стране. Узнав о выезде Янгара за невестой, подземный владыка Бос Эрлик рассердился на него, что он не посоветовался с ним о женитьбе. Эрлик отправил на Алтай своих зятьев- Трех-Шулмусов, наказал им убить сестру богатыря, затем и самого Янгара. Причиной ненависти Эрлика к Янгару заключается в том, что на Алтын-Тане должен жениться его сын Кара-Уул.

В один из дней, обходя свои владения, Янгарчи решила отдохнуть у священного тополя Янгара. Когда она уснула, Три-Шулмуса, в образе змей, подкрались к ней и черной магией усыпили ее. Сонную Янгарчи заковали в цепи, увезли в подземное царство и заточили в черный железный дворец. Поднявшись снова на поверхность земли, три Шулмуса овладели народом и скотом Янгара и опять спустились в преисподнюю.

Конь Темир-чоокыр, которого Янгар оставил сестре, скрылся от преследования шулмусов и стал искать Янгара, чтобы сообщить ему о беде. Ялбыш-Йеерен, боевой конь Янгара, на котором он отправился искать невесту, почувствовал беду, остановился. Темир-чоокыр догнал их, рассказал о случившемся и решили вернуться домой. Возвращаясь, Янгар заезжает к Земле-Пупа матери. Она упрекает его за то, что, решив жениться на дочери Ай-каана, он не посоветовался с ней, из-за этого, мол, случилась беда.

Мать Земли-Пупа просит Янгара поступить следующим образом. Спустившись в преисподнюю, Янгару следует сразаться с Три-Шулмусами, за это время пробуждением Янгарчи занимается конь Темир-чоокыр. Она Янгару дает золотое кольцо, с помощью которого конь может принимать разные образы людей, животных ради спасения богатырши Янгарчи. Мать дает ему также замшевые рукавицы, шубу. Обе собаки тоже должны участвовать во всех военных действиях под землей. В результате чудодейственных

приемов коня Темир-чоокыра освобождается Янгарчи и она уже участвует в сражениях уничтожения Три-Шулмузов. Естественно, сказание Янгар с самого начала все повествования в большей степени держатся на архаических мотивах. Если Янгар богатырь сотворен верхним Три-Курбустан богом быть бессмертным, то близкие его родственники, в первую очередь Янгарчи, затем внуки тоже имеют крепкие корни по его же линии.

Уже в начале эпоса о Янгаре даются сведения, что рост его высокий, как гора, он еще не достиг средних лет своей жизни, не имеет годов дальше расти, нет у него крови, чтобы краснеть, нет души, чтобы умереть. Он известен всем каанам (ханам) на земле. На своем Темир-чоокыр коне Янгар объездил весь мир. Главная миссия Янгара, оказывается, предотвратить войну. В сказании так и выражается, чтоб «с криком войны не возникали, чтоб народы-племена не уничтожались». Именно им всем Янгар так и называл.

Янгар известен и в нижнем подземном мире. Бос Эрлик, как глава преисподней, хорошо знал, что Трое-Курбустаны небесного мира сотворили Янгара быть бессмертным. И в такой ситуации, когда Янгар и Янгарчи находятся вместе, как рассуждал про себя Эрлик, невозможно будет их победить. Тем не менее, он намеревается уничтожить Янгара. Как раз в это время сотворенный Янгар выехал сватать дочь Ай-каана. И тут-то для Эрлика открылась возможность осуществить свою злонамеренную задумку. Сначала убить Янгарчи, затем и Янгара. И он, Эрлик, незамедлительно, как было выше отмечено, в военный поход отправляет своих затей – Трех-Шулмузов.

Доехав до входа (пасти) в подземелье, Янгар на охоте подстрелил девять маралов. Он вынул их глаза, снял жилы (для нитки) с тела вдоль спинного хребта, мясо употребил для еды, а затем сделал две красивые коновязи. И все это взяв, он спустился в преисподню. Направляясь в сторону Трех-Шулмузов, Янгар тут встречает двух ворон, которые говорят, что они выключают глаза богатыря и его коней для еды. Янгар вытаскивает глаза девяти маралов и бросает этим воронам. Обрадовавшись, эти вороны желают ему счастливого пути, чтобы его цель была достигнута и вернется домой. Дальше богатырь едет без сна и отдыха долго. Вдруг перед ним из серой тьмы открылась широкая поверхность здешней земли. И здесь навстречу ему шли семеро желтых женщин. Они сразу же сказали, что убив его двух коней и самого богатыря, снимут с них жилы. Янгар вытащил из сумки жилы девяти маралов и раз-

делил этим женщинам. От радости желтые семеро женщин благославляют Янгара богатыря такими словами: «С луносолнечного Алтая прибывший чистосердечный богатырь, достигая свою цель, на светлый свой Алтай возвратись здоровым» [Шинжин 1997: 75-76]. При продолжении пути дальше Янгару приходилось переезжать через густые грязные болота и видеть непонятные места. На многих местах валялись высохшие кости богатырей. Янгар поехал еще дальше и тут навстречу ему, ревя, шли два верблюда. Они сразу же высказывают свои намерения: «Об твой конь и по твоему телу мы будем тереть свои чешущиеся бока» [Шинжин 1997: 78]. Янгар быстро слез с коня и на двух местах им поставил две красивые коновязи. Как только Янгар сел на коня, эти верблюды произносят ему слова благодарности. В них выражается два мнения. В первом выясняется, что Три-Шулмусы не допускают их к своим коновязям и бьют. Бос Эрлик прогоняет их подальше. Верблюды решили больше к ним не ходить. Во второй части они высказывают благодарность Янгару за то, что он дал каждому из них по коновязи и желают ему одержать победу над опасностью, освободить свой народ и возвратиться на солнечный Алтай здоровым.

Приведенный этот пример из эпоса «Янгар», конечно, встречается в некоторых алтайских сказаниях. Он даже присутствует в шаманских мистериях. Но в «Янгаре» он выполняет две функции. В первой функции выражает роль препятствий со стороны Эрлика и Три-Шулмусов. Во второй функции преследует цель уничтожения Янгара богатыря.

Прежде чем вступить на землю Три-Шулмусов, Темир-чоокыр конь с помощью кольца превращается в серую мышь. А сотворенный Янгар богатырь в кочках находит полевую серую мышь преисподни, снимает с нее шкуру и ее надевает поверх шкуры только что ставшей мышью своего коня. На что Темир-чоокыр конь, принявший облик мыши, говорит: «Теперь с меня запаха не почувствуют» [Шинжин 1997: 79].

Известными становятся, что в архаическом эпосе не только подземные человекообразные существа принимают те или иные облики, но и надземные люди или животные перевоплощаются в другие существа, вещи и т.д. В данной экспозиции такие перевоплощения положительных героев в эпосе «Янгар» в русле сюжета начали расширяться. Интересными фактами в данном эпосе можно считать роль ездовых коней главного героя – Янгара. Не только Темир-чоокыр конь, на котором Янгар ездил на охоту, постоянно на нем обходил свои владения, чтобы знать как живет народ, сыт ли скот, но и пламенногривый боевой конь Ял-Йеерен больше мо-

жет предвидеть, подсказать, посоветовать своему хозяину, как поступать в тех или иных ситуациях жизни. Преодолев первоначальных весьма легких препятствий, о которых знал сам Янгар, боевой конь предлагает ему: «С моего хвоста выдерни сто волос, туда-сюда перетряси, сто рыжих коней предстанут. От собственной головы выдерни сто волос, перетрясешь туда-сюда, перед тобой будут стоять сто одинаковых богатырей» [Шинжин 1997: 80]. Как было сказано, так и Янгар поступил. Действительно, перед ним стояли сто одинаковых рыжих коней и сто одинаковых богатырей. Да, Янгар прибыл в преисподнюю без войск, богатырей и алыпов, без их коней. Следующим заданием пламеннорыжего коня было нечто такое же. Он сказал Янгару: «Из моего грива, подсчитав, сто волос выдерни и туда-сюда покачай, тогда образуется сто сабель. Их ста богатырям раздай» [Шинжин 1997: 90]. Янгар так и действовал. Когда сто богатырей сели на свои кони, Темир-чоокыр драгоценный конь, взяв золотое кольцо в руки, сказал им, что эти богатыри с криком ста человек и с топотом ста коней должны самостоятельно ехать быстро по следам Три-Шулмусов. В тот же миг богатыри с сильными криками и большими топотами коней ринулись по следам эрликовских Шулмусов, которые ограбили страну Янгара, уводили в плен его народ и скот к себе домой. В первую очередь при этих криках и шуме ломались деревья, рушились скалы и крошились камни, текущие реки выходили из берегов. Отдыхающие Три-Шулмуса перевернулись с коек и рухнули на черную землю. Такие же мощные крики и топот, шум также сидьно доносились эхом к дворцу Бос Эрлика. Сам Бос Эрлик, прикрываясь особым одеалом, залез под кровать. Обеими руками он прикрыл уши, стоял и прилег там.

Прервав архаический мотив на этом отрывке сказания, заметим, что подземные злоумышленники, в числе которых находятся Три-Шулмуса с многочисленными войсками, сам Бос Эрлик, как бог подземного мира, как держатель «живых» душ своих подчиненных, слабы в моральных отношениях. Потому и трусливы они от сильных криков и шума надземных богатырей и от самого Янгара.

Вот как выглядит Эрлик, когда он залез под кровать и про себя думает так: «На Янгар, сотворенного богом Три-Курбустан зачем же я решил напасть» [Шинжин 1997: 90]. Как видно из эпоса, от Янгара даже боится бог преисподни, его самые приближенные родственники: богатыри, зятья – Три-Шулмусы. Таким образом, смысл этих строк слушателям ясен: бог богу рознь. Так может заключить очень внимательный слушатель во время исполнения сказителем сказания. Тем не менее, немного приходя в сознание, Эрлик через

посыльников приглашает к себе своего Сокор-Кара (Слепой Черный) богатыря. Когда прибыл Сокор-Кара, Эрлик сообщает ему о том, что не вернулся его сын Кара-Уул (Черный Парень), предполагая, что он может убит рукой Янгара. Сокор-Кара, как велел Эрлик, должен оказать помощь Три-Шулмусам и сразу же начал собирать своих грозных войск для кровавой войны против Янгара.

Следует сказать, что с данного отрывка архаического мотива начинается новая завязка. Янгар уже вступает на землю Три-Шулмусов. Его и приближенных встречают три черные их собаки. Как характеризует эпос, у этих собак глаза были залиты кровью, пасти открыты. Их пищей являлось человеческое мясо, жажду утоляли кровью человека. Идя навстречу прибывающим, эти собаки были настроены разорвать их в клочья. Тут же две собаки эзерсезер (тайгылы) Янгара, особой большой породы, бросились на те три шулмусовские собаки. Раздались шум-гам, лай, визжание, вой пяти собак при беспощадной между собой драке. Вслед за этим в бой уже вступает со своими ста богатырями сотворенный Янгар богатырь. В такой ситуации описание сражений идет, естественно, по эпической формуле. Грозных войск шулмусовских шайтанов, растапывая своими конями, янгаровцы начали уничтожать. Повернувшись туда, они по шестьдесят тысяч, сюда повернувшись, по пятьдесят тысяч беспощадно рубили саблями. Богатыри Янгара резали их подобно легким, косили как траву. Такое уничтожение врагов со стороны положительных героев происходит очень быстро, беспощадно и победа достается именно им. Но по ходу дальнейшей борьбы двух сторон, сила отрицательных героев, по меньшей мере, не совсем ослабевается. Это зависит как бы от хранимой души кем-то или чем-то, где-то. Такие эпические формулы в эпосе «Янгар» проходят от начала до конца сюжетного каркаса.

Таким образом, после того, как собаки приступили в драку, сто богатыри во главе Янгара беспощадно уничтожали войска неприятелей, только после этого Три-Шулмуса начинают приходить в себя. Три-Шулмуса, спускаясь с трона, начали готовиться к войне. Эпос изображает их в саркастическом изображении. Шулмусы надевают на себя щиты, на спину вдоль и поперек зацепляют луки со стрелами, предназначенные для кровавой войны. Они одновременно выбегают из низкого чугунного дворца со стальными саблями в руках и спешно оседают своих коней. И тут же они увидели сто богатырей и сердца их не чуть ли не выскочили изо рта. Из них младший Шулмус сразу горько и зычно закричал так: «Бос Эрлик наш отец! Сотворенный Янгар-богатырь с войной прибыл на наше

становище! Какие будут выходы-помощи? Алыпов своих отправляйте. Мы не дадим им подняться на белый свет, мы их здесь уничтожим!» [Шинжин 1997: 90]. Глядя на сто богатырей три Шулмуса стали перешептываться, что у этих ста богатырей кони одинаковы и сами похожи друг на друга и, мол, который из них Янгар?

Как и во всех сказаниях алтайцев, так и в «Янгаре» противники войну начинают друг с другом со стрельбы из лука. Стрельбы успеха не принесли. Янгар богатырь и три Шулмуса вступают в рукопашный бой. Естественно, он длится долго и за это время Темир-чоокыр конь, после преодолений некоторых трудностей, находит Янгарчи богатыршу. Приняв из образа мыши свой настоящий вид коня с помощью кольца он выводит ее из сонного состояния. Янгарчи узнала Темир-чоокыр коня, поцеловала его. Дальше она, по договоренности с конем, принимает облик старушки, а конь превращается в синий торбочок (бычок). Старушка (Янгарчи) заходит к Кара-Таади, жене младшего Шулмуса, с помощью кольца Янгарчи сделала так, что Кара-Таади не узнала ее. При разговоре Янгарчи от нее узнает, что Три-Шулмуса ждут от Эрлика помощь.

Синий торбочок своим мычанием да ревом, боданием двери отвлекает Кара-Таади. Она берет тальниковый прут и начинает бить, гнать торбочка. Торбочок наповал бодает ее и она закричала. Услышав ее крик, прибежали Кюрен-Таади (Коричневая Таади) и Сары-Таади (Желтая Таади). Синий бычок лег на землю, перевернулся и принял прежний вид коня. Трое женщин от неожиданности открыли рты и не знают куда деваться. В этот момент появляется старушка (Янгарчи), в левой руке она держала трех детенышей выдры и трех детенышей желтой змеи. Темир-чоокыр конь здесь лягает насмерть трех Таади. Старушка в это время, сев на крылатого Темир-чоокыр коня, нацеливаясь доехать до того места, где боролись кааны (ханы), моментально уехала. Стоящие люди около дворца Трех-Шулмусов не поняли о происходящем событии.

К приезду бабушки (Янгарчи) на местах боя сразу в глаза бросились драки пламенногрового Ял-Йеерена коня с тремя черными лошадьми Шулмусов и видно, что конь Янгара все-таки был в форме выдержки. А обе собаки к данному моменту разодрали трех черных собак противников и прискакали помогать Янгару. Собаки в новой схватке уже успели разорвать зубами мясо тазовой части Три-Шулмусов. И из вытекающей их крови при этом стали образовываться лягушки, змеи и поползли по земле. И тут Янгар богатырь заметил женщину, которая сидела на Темир-чоокыр коне. Он подумал про себя: «Какая такая женщина ездит на коне хана?»

[Шинжин 1997: 90-91]. Преображенная в старушку Янгарчи спрашивает у своего брата: «Душу мужчин кто будет теперь убивать?» [Шинжин 1997: 92]. Бессмертный Янгар говорит: «Это не моя найденная хитрость, не моя же сила. Это смекалка-выдумка драгоценного Темир-чоокыр коня. Отдай Темир-чоокыру, пусть он их растопчет в землю» [Шинжин 1997: 90]. Не успели выпустить детенышей выдры на землю, конь Темир-чоокыр, не дав ему упасть на землю, вместе с цепью разжевав зубами, он тут же их выплюнул. Именно в этот момент Три-Шулмуса держа Янгара богатыря в охапках, упали намертво.

И только теперь сотворенный Янгар богатырь узнает свою единственную сестру Янгарчи. Он ласкает ладонями ее по голове и спине, целует. Янгар также обнимает своего Темир-чоокыр коня. При такой огромной радости брата Янгарчи сообщает ему важные сведения о том, что Бос Эрлик в помощь Три-Шулмусам отправил своего Сокор-Кара богатыря с многочисленными войсками, алыпами, богатырями. Этого сведения Янгарчи получила от младшей дочери Эрлика. Ее имя Кара-Таади, жена младшего Шулмуса. Но Сокор-Кара уже находится в пути к Шулмусам, которых уже сейчас в живых нет. Это новая угроза. «Ой, как тревожно, брат мой. Кровавая война не началась, радоваться рановато» - говорит она Янгару [Шинжин 1997: 96].

Появление Сокор-Кара богатыря на месте погибших Шулмусов означает, что кончилась развязка одного из архаических мотивов и начинается новая завязка к другому древнему мотиву, исходящего из предыдущего мотива по линии нарастания сюжета эпоса. Эти особенности присутствуют во всех мотивах, связанные с каждым героем данного эпоса.

Вот, например, в тексте сказания является как бы развязкой мотива освобождение Янгарчи конем Темир-чоокыр от заколдованного сна. Это, во-первых, во-вторых, Янгарчи с помощью Темир-чоокыр коня находит бессмертных душ трех черных коней и трех черных собак Шулмусов, от чего они все погибли. Черных коней уничтожил пламенногривый Ял-Йеерен конь, а трех черных собак разодрали обе собаки Янгара. В третьих, Янгарчи также доставила на поле боя трех детенышей выдры, а их при глазах всех уничтожил сам Темир-чоокыр конь, от чего Три-Шулмус умерли в схватке с Янгаром. В-четвертых, сто одинаковые богатыри, которые на другом месте вели войну с войсками Шулмусов, также закончили военные действия. Они саблями разрубили всех противников и окончательно растоптали их своими конями. И еще. Эти же сто бо-

гатырей подъехали к дворцам умерших Шулмусов и беспощадно стали сжигать их, разрушать и разбрасывать. Увидев это, бессмертный Янгар неожиданно стал горько и зычно кричать, пронзительно свистеть. И стал останавливать сто своих богатырей от разрушительных действий. А ведь было так, когда Янгар был в отъезде, Три-Шулмусы ограбили стойбище, полностью разрушили дворец и другие сооружения сотворенного Янгара богатыря. Шулмусы долго возились с коновязью, но не смогли его сломать. Коновязь у алтайцев священная, она стержень жизни, в эпосе связана с богами. Об этом в экспозиции эпоса «Янгар» очень хорошо сказано.

Когда разгром врагов был полностью завершен, народы белого света (поверхности земли) собрались на одном месте. Принявшая свой облик Янгарчи из-за пазухи вытащила белый платок, тряхнув, расстелила его на поле. На платке появилась целая гора еды и их перекладывали на чепраки седел. Народ кушал и хвалил ее. Еда была нескончаема, вместе с народом кушали Янгар и Янгарчи. После чего Янгар богатырь, когда народ закончил обедать, встал и произнес речь, в которой прозвучала тревога. В ней сперва сообщалось, что Эрлик-бий на помощь Три-Шулмусам отправил своего богатыря Сокор-Кара с многочисленными (в туменях) алыпами и грозными войсками. Отсюда вытекает, какое будет последствие и потому Янгар озабоченно говорит о том, что в результате войны исчезнет половина скота и погибнет под землей большая часть народа. И потому ста своим одинаковым богатырям он поручает вывести их на поверхность земли, вернуться домой. Однако сто его богатырей с этим решением были не согласны. В тексте сказания это так и выражается: «Вниз смотрящие глаза свои вверх не поднимая стоят они» [Шинжин 1997: 96]. Тогда Янгар еще раз обращается к ним, убеждает своих дорогих богатырей сохранить свой народ и скот от уничтожения врагов. Янгар уже произносит более серьезные слова: «Сказанное слово слушайте». Именно слово «слушайте» имело веское значение. Это требование к ста богатырям. Слушатель, который внимательно вникает к смыслу слов сказания, сразу придет к серьезному выводу: «не послушаете, уничтожению подвергнетесь».

Богатыри согласились с требованием Янгара вывести из-под земли скот и народ. А там скот распустили на пастбища, народ расселили по стойбищам. Богатыри займются возведением дворца, взять на себя ответственность, чтобы «враги со штыками не воевали с моим народом, клыкастые волки не нападали на скот» [Шинжин 1997: 110]. Этот небольшой отрывок из эпоса тоже име-

ет свою кульминацию. Развязкой можно считать, когда сто богатырей согласились вернуть на Алтай народ, скот, освобожденный от ига Трех-Шулмусов. Когда сто богатырей, ведя за собою народ и скот, отправились выйти на белый свет, Янгар богатырь проводил их до разветвления дорог. Здесь одна дорога вела к Бос Эрлику, а другая - на поверхность земли.

Итак, сто богатырей хорошо поняли, что они сотворены из волос головы самого бессмертного Янгара, а кони их созданы из волос хвоста пламенно-гривого Ял-Йеерен коня того же хозяина самим же Янгаром. Богатыри поняли смысл отправления Янгаром их на Алтай. Во-первых, они долго будут служить сотворенному Янгару богатырю. Во-вторых, Янгар их будет держать как защитников своего народа, ибо они в преисподне показали способность сражаться с врагами.

После того, как Янгар проводил своих на поверхность земли, он с сестрой и двумя своими собаками стали не сводить глаз от дороги, по которой должен прибыть богатырь Сокор-Кара, едущий на синем быке. Сокор-Кара с многочисленными войсками отправился, как посыльный Бос Эрлика, на помощь Три-Шулмусам, которых уже нет в живых. Янгар и Янгарчи, дав двум коням время отдыха, разговаривали о том, какие методы, хитрости, смекалки должны они применить при сражении с подземными неприятелями.

Интересным фактом можно считать то, что бессмертный Янгар богатырь в это время из специальной сумки вытащил золотобразную, луновидную книгу судьбы и стал смотреть. Оказывается, Сокор-Кара богатырь отправился в их сторону, но пока еще не проехал полдороги. Иначе говоря, неизбежная война в скором времени обязательно состоится. Янгар дальше стал смотреть страницы книги судьбы. И тут он узнал, что Кара-Уул, сын Бос Эрлика, давно отправился на луносолнечный Алтай Ай-каана, чтобы посмотреть его дочь. Однако не было видно его обратного пути домой. Но при возвращении Кара-Уула домой на полдороге случится беда. Вот это и было тревожно для Янгара.

В данном случае для слушателей становится ясным то, что произойдет в ближайшее время. Естественно, это военное кровавое столкновение Янгара и Янгарчи с Сокор-Кара богатырем, с его многочисленными алыпами. Это завязка слушателям уже ясна. В то же время для внимательного слушателя уже намечена завязка мотива встречи в будущем с Кара-Уулом, сыном Эрлик-бия. Но перед всеми этими событиями Янгара богатыря интересует вопрос, как добрались до своего Алтая народ, скот во главе со ста богаты-

рями. Об этом Янгар узнает через книгу судьбы. Оказывается, народ и скот, сто богатырей уже вышли на свет и отдыхают. Известие это выражено в пяти строках текста.

В дальнейшем действии, как сообщается в тексте, брат и сестра уже оседлают своих коней. А собаки, находясь около них, лижут раны, полученные в драке с тремя черными собаками Шулмусов. И раны их заживают быстро. Через какое-то время они мощным лаем сосредоточенно смотрели на дорогу Эрлика. Прошло немного времени, дорога Эрлика забурилась черно-коричневым туманом. Вслед за этим поверхность здешней земли покрылась черной тьмой. Янгарчи сняла с пальца золотисто-серебряное кольцо и прикрепила его на челку Темир-чоокыр коня. Кольцо мгновенно осветило преисподнюю. Черный туман начал рассеиваться по скалам и камням.

И вот на синем быке появляется Сокор-Кара богатырь с войсками. Увидев их, Янгар и Янгарчи вынули из ножен стальные сабли, помахали ими по скалам, камням, как бы их точили и сели на коней. Эти формулы часто встречаются не только в эпосе «Янгар», но и также присутствуют в других алтайских сказаниях. Они прежде всего подчеркивают о бесстрашии богатырей перед длительной кровавой войной. Брат и сестра — это воины-богатыри. У них на этот раз воинов нет, а сто богатырей были специально отправлены на поверхность земли ради спасения, сохранения народа и скота. Видимо, уже в преддверии завязки нового архаического мотива, эти сто богатырей предварительно знали о том, что Янгар и Янгарчи остаются вдвоем. Потому им не хотелось покидать их. Но бессмертный Янгар был всесильным. У них есть двое коней и собаки, у которых во время сражений имеются свои предназначения.

Когда эрликовский Сокор-Кара богатырь со своими войсками подошел к месту столкновения, бессмертный Янгар богатырь бронзовый головной убор крепко натягивает до ушей. Черные глаза его наливаются кровью и он стоял уже со скрежетом зубов. Его замшевая козья шуба блестела от света кольца, и тут же одел рукавицы, которые выдерживают мороз и огонь. Янгарчи, в облике пожилой женщины, также натянула голову черной шалью до ушей. И тут Янгар и Янгарчи стояли уже ко всему готовы. До них уже доносился крик Сокор-Кара врага. Крик врага сравнивается с раскатами грома или рычанием льва. Со стороны ли врага или положительного героя такие крики, окровавленные глаза, угрожающие слова являются устрашающими средствами перед встречами в сражениях. Обычно обвиняющие слова начинают произносить пришельцы. Сокор-Кара, увидев первый раз Янгара, выкрикивает

такие слова будто он слышается, славится убийцей. Янгар хоть сотворен Трем-Курбустаном быть бессмертным, Сокор-Кара угрожает убить его и коня. За смерть Шулмусов Сокор-Кара прибыл отомстить Янгару. Говоря, что с головы Янгара сделает чашку, ноги станут костылями, он в добавок сказал, что выпьет кровь всей внутренности, съест легкие и сердце его. Эти слова, естественно, являются художественной формулой. Но эта формула в эпосе «Янгар» приобретает иную окраску. Враги в преисподне отрицательно относятся к Трем-Курбустанам, как к верховным богам небесного пространства. Это во-первых, во-вторых, они не верят в бессмертность Янгара и не задумались, почему он, без войска, только с Янгарчой оказались в преисподне. После высказанных слов врага Янгар произносит свое ответное мнение также в гневном тоне.

Янгар в рассерженном тоне свое слово начинает сперва по отношению к Эрлику. Он говорит, что «от алчного, голодного Эрлика слова-благословения не спрашивал и не просил помощи» [Шинжин 1997: 112]. Сотворенный богатырь считает, что из-за таких вещей с мщением Эрлик через Шулмусов разрушил его жилищедом, угнал скот, опленил народ, беспредельно их держал в мучительном рабстве, черным чародейством с помощью Шульмусов оковал руки, ноги у единственной сестры (Янгарчи). Шулмусы с силой доставили ее в преисподнюю, держали в заточении. Перечисляя все это, что натворили трое-Шулмуса по велению Бос Эрлика, Янгар утверждает, что Три-Шулмуса были уничтожены им именно из-за этих злодеяний, потому и не боится от Сокор-Кара богатыря.

Так и Янгар выражается при первых обменах злозлыми выражениями перед смертоносными сражениями. «Если ты явился мстить», говорит теперь Янгар, «смерть от меня примешь». Вслед за этими словами Янгар характеризует его так, что Сокор-Кара имеет пиалу, сделанную с человеческой головы, а жажду утоляет кровью человека. Сокор-Кара и его сообщники детей разобщили от родителей, людей разогнали из домов-жилищ. Подземным врагам пищей служат человеческое мясо, а кости жегодились им на дрова. И последние слова Янгара были как бы итогом ко всему сказанному: «Подземные шайтаны, от меня долю (смерть) вы получите!» Брат и сестра, поднимая свои сабли и махая ими, бросились к пришедшим алыпам.

Пройдя назад по шестьдесят тысяч,

Пройдя обратно по пятьдесят тысяч

Отрубали ведь они их там.

Мстить пришедших врагов

Они резали подобно легким,

Косили они их как траву. [Шинжин 1997: 117]

(Подстрочный перевод наш)

А обе собаки перегрызали у врагов горло и метали их туда и сюда. У Янгара и Янгарчи в это время тело пригрелось, душа привыкла к окровавленному сражению. Прошло еще немного времени, Сокор-Кара, ездящий на быке, заревев как самец-верблюд, сотворенному Янгару говорит о том, что за уничтожение его алыпов он отрубит его ноги, положит их к голове, а отрезав его голову, он положит ее к ногам. После таких слов угроз, Сокор-Кара как ударит Янгара, его сабля тут же сломалась пополам. В ответ врагу Янгар нанес удар и его сабля сломалась. После таких неудач соперники вступают в рукопашный бой. Это повествуется не только в эпосе «Янгар», но и в сказаниях других тюркско-монгольских народов. Обычно при рукопашном бою кони богатырей становятся свободными, но в «Янгаре» конь сотворенного богатыря принимает вид коричневого быка – духа Алтая. Таким образом, кроме сражающихся двух богатырей, одновременно стали бодаться быки-лошади. Когда их острые рога сходятся, как молния, сверкает пламя. Одновременно обе собаки Янгара своими острыми клыками разрывали злоумышленных врагов, бросали их туда-сюда, также уничтожали беспощадно.

Янгарчи-девушка, приобретая богатырскую силу, никого не жалея, рубила оставшихся вражеских алыпов и растаптывала их своим конем. Отсюда видно, со стороны Янгара в бою участвуют Янгар и Янгарчи, оба коня, обе собаки. Тем не менее, как заметила Янгарчи во время боя, воины Сокор-Кара нисколько не убывали, наоборот, увеличивались числом. Удивленная Янгарчи стала внимательно всматриваться во все происходящее и вдруг заметила, что вдали на волосяном мостике стоит краснорыжая женщина (видимо, старушка). Вот она-то и держала в руке черную змею, в которой уютились бессмертные души карательных войск Бос Эрлика, которых привел сюда его Сокор-Кара богатырь. Узнав об этом, Янгарчи тихо сказала Янгару, чтобы он выстрелом из лука убил эту подземную женщину, а обе собаки, прибежав туда, разорвали зубами черную змею в клочья. Янгарчи тут же прогнозирует брату о том, если быстро не уничтожить ее, то войска эти не закончатся, наоборот, еще больше будут увеличиваться.

После этих сообщений Янгарчи отводила брата в сторону, сама с Сокор-Кара богатырем стала драться. Из-за возни с девушкой-

богатыршей Сокор-Кара стал шататься и в то же время насмехался над Янгарчой, говоря, что он много уничтожал силачей солнечно-го Алтая, но бороться с женщиной не приходилось. Дальше он с гордостью сообщает об уничтожении ханов их, а с бабой не возился. По его мнению она является бесстыжей женщиной и, захотев мужика, за мужское дело взялась. Открыто высказывая эти грубые выражения, Сокор-Кара стал еще усугублять недостойные выкрики, мол, оставляя свой Алтай, она спустилась в подземелье, чтобы от самого Эрлик-бия выпросить мужика или самому Бос Эрлику стать бабой. Янгарчи, услышав в свой адрес такие оскорбительные слова, рассердившись, еще сильнее стала бороться с врагом. Она его туда-сюда трясла, ставила подножку и тогда руки врага освободились от нее. В этот миг Янгарчи схватила за бороду его и со всего размаха ладонью ударила по щекам Сокор-Кары, отчего у него из глаз прыснули искры огня, закружилась голова, шатаясь, спотыкаясь, снова пришел в себя и кинулся в драку с Янгарчой.

К этому времени сотворенный Янгар богатырь натянул лук, положил на него живую стрелу и стреляет в красно-рыжую женщину, которая ходила по волосяному мостику над рекой. И стрела пробивает сердце красно-рыжей женщины и летает дальше, за которой в догонку убегают две собаки.

Во время стрельбы Янгара Сокор-Кара богатырь, неожиданно упав, снова встал и начал драться с Янгарчой. Темир-чоокыр конь постоянно зубами хватал воинов Эрлик-бия и бросал во все стороны. Но как бы не уничтожали врагов, они снова оказывались живыми. Когда красно-рыжая женщина упала в ядовитую желтую реку, обе собаки Янгара вытащили ее на берег. С ее шеи черная и желтая змеи бросились в реку, однако собаки поймали их и, разжевав, уничтожили. Следует подчеркнуть, борьба эта была очень трудной, тяжелой, но все таки кончилось победой лагеря Янгара. Видя, что лягушки, змеи, как воины Эрлика уничтожены до единого, Сокор-Кара еще сильнее усилил драку с Янгаром. Темир-чоокыр конь превратился в черного быка Алтая и пустился в драку с синим быком-конем отрицательного врага. И так, с синим быком-конем теперь дерутся два коня и две собаки. И синий бык, как конь Сокор-Кара богатыря, уже оказался при смерти. Но и сам Сокор-Кара также очутился в смертельной точке своей жизни. Ибо Янгар-богатырь так довел его в рукопашном бою, что Сокор-Кара кое-как громко крикнул и его голос был слышен Трем-Курбустанам на небе, под землей Бос Эрлику. От этой напряженности Бос Эрлик начал выдергивать волосы с головы и бороды, побледнев, падает.

Он все же надеется на своего сына Кара-Уула, который находится вдалеке от дома, «скорей бы прибыл, нашел бы выход» - думает Эрлик. Он боится Янгарчи, что она вот-вот придет. Двигаясь ползком, Эрлик прячется под свою чугунную кровать. Он жене наказывает шепотом, чтобы она привела к нему медноносную женщину, которая тоже относится к бесам. Когда медноносая прибыла, Бос Эрлик, высовывая из-под кровати голову, шепчет ей длинное задание. В нем сообщается, что она берет из медного ящика двух черных лягушек и быстро доставит незаметным образом к Сокор-Кара богатырю. Он глотнет этих лягушек и снова будет продолжаться драка с Янгаром. И пройдет еще несколько времени, за это время его сын Кара-Уул может возвратится и тогда победа будет на стороне Бос Эрлика. Помним, что сын его был у Ай-каана и задерживался там. Конечно же, медноносная женщина-ведьма открыла медный ящик, взяла оттуда двух черных лягушек, спрятала их и, выйдя из дворца, отправилась на становище Трех-Шулмусов. В эпосе показывает ее быстроту, легкость в движении и мелькание в воздушном пространстве.

Янгар к этому времени уже Сокор-Кара богатыря поднял высоко, ударил на черный плиточный камень и штыком пригвоздил к земле. Но Сокор-Кара не умирал, он гортанным пением исполнял кай – сказание. Янгар, в ожесточенном состоянии, резал тело врага, от больших кусков мяса его образовались лягушки, от маленьких вырезанных кусков мяса создавались змеи и они ползали, прыгали там. И это считается уже воинами Сокор-Кара богатыря. «Где твоя бессмертная душа?» - спрашивал Янгар, со всей силой сколько хватало у него, мучил противника. Но в ответ этого Сокор-Кара ничего не говорил и только лишь исполнял кай. Вот такой кай – исполнение гортанного горлового пения встречается в некоторых алтайских сказаниях. Смысл этого никто из исследователей фольклора ни разу не раскрывал. Автор данной заметки предполагает, что это и есть психологическое воздействие на нервы противника.

Однако Сокор-Кара, хоть и исполнял горловое пение – кай, все-таки находился при смерти. В полуживом состоянии был и его синий бык-конь. Он лежал и половина тела его была погружена в дерн земли. Быка-коня противника, за долгое время сражения Янгара и Сокор-Кара, оба коня Янгара, превратившись в быки Алтая, не могли убить. Наконец, они обратно приобрели свой облик коня и все, без исключения, окружили Сокор-Кара богатыря. Они обменивались, как люди, где искать, как найти бессмертных душ быка и самого Сокор-Кара. И вдруг обе собаки Янгара начали об-

нюхивать черную землю и бегали то туда, то сюда. Янгар богатырь, лаская собак, спрашивает у них, что они почуяли? Они отвечают, что под дерном есть опасный шулмус-дьявол. Услышав ответ, Янгарчи просит брата вынуть штык из груди Сокор-Кара богатыря. Когда он вытащил его, сестра советует ему, чтобы Янгар поднял Сокор-Кара шайтана на ноги. Янгар и Янгарчи подняли, поставили его на ноги, но Янгарчи, отходя в сторону, говорит брату что место выхода шулмуса будет здесь. Янгар, в замшевой шубе, держа врага в охапке, своих помощников предупреждает о бдительности. Пламенногривый Ял-Йеерен конь Янгара караулит синего быка врага и, как только намеревается встать, сразу же лягает, чтоб он не встал и продолжает подстергать его. Темир-чоокыр конь намеревался копытами ударить шулмуса, как только он покажется из-под земли. Собаки же не лают, обнюхивают землю. Такое распределение силы Янгара против опасного врага в данном тексте описывается подробно и наталкивает на мысль, что эпос «Янгар» у алтайцев издревле имеет свою грандиозность раскрытия военных действий, народной жизни.

В тексте сказания тщательно передаются переживания не только Янгара и Янгарчи, но и коней, и собак. У каждого имеется своя обязанность, вместе с тем все они подчинены к единой цели, к уничтожению опасного врага. Вот и настало время появления краснорыжей женщины для доставки бессмертной души еле живому богатырю Сокор-Кара и его синему быку. Янгар все еще возился с шатающимся Сокор-Кара, посланником Эрлик-бия. И неожиданно, где лежал раньше Сокор-Кара, на том месте, где голова была, земля раскрылась и оттуда выскочила краснорыжая женщина — ведьма. Не успели кинуться к ней собаки, как драгоценный Темир-чоокыр конь уже ударом задних ног оторвал ее голову. Не успела безголовая упасть на землю, из пазухи ее выскочили две черные лягушки. Обе янгаровские собаки мгновенно бросились и каждая, поймав по одной лягушке, тут же разжевав их, выплюнули. После чего Сокор-Кара богатырь упал на то место, где упали лягушки и бездыханным образом умер. Вслед за ним покинул жизнь и его синий бык.

Таким образом, в преисподне были уничтожены Три-Шулмуса со своими тремя конями. В данный момент был истреблен богатырь Сокор-Кара, уничтожены его синий бык, красно-рыжая женщина, которая доставила душу Сокор-Кара богатыря и синего быка. Победа возторжествовала на стороне Янгар богатыря и Янгарчи, двух коней, двух собак. В связи с этой развязкой борьбы

под землей можно связать и Янгарчи, ибо она сняла с себя облик старушки, которого она приняла при добывании бессмертных душ Трех-Шулмусов и их лошадей.

По представлению не только древних, но и сегодняшних алтайцев и в преисподне есть надземное пространство и подземный мир. Потому и шулмусы-ведьмы имели возможность не замеченным образом появиться к нужному месту, передвигаться надземным пространством, под почвой, под дерном, под грунтом. В преисподне есть и грязные, и чистые реки, горы, скалы, камни.

Как только были уничтожены враги, Янгарчи сняла кольцо с челки Темир-чоокыр коня и одела на средний палец левой руки и преобразилось все как бы в светлое, радостное состояние. Янгар и Янгарчи плачут от радости, что общей силой победили подземных врагов, держатся за руки, вдвоем вспоминают свою мать Землю-Пупа. Им настало время подниматься на поверхность земли и возвращаться домой. Однако говорят о том, как подняться на белый свет, если они замараны кровью, вонючей внутренностью жадных шулмусов-ведьм. Они пошли к бурно текущей реке и вымыли водой руки, ноги, лицо и голову. Затем они вымыли двух коней, ведя их в глубину реки. Обе собаки тайгылы сами залезли в реку и вплавь выкупались.

Брат Янгар богатырь и сестра Янгарчи богатырша после всех известных событий, мероприятий обмениваются мнениями и дают друг другу клятву о том, что от поверхности земли в преисподнюю никогда не спускаться, не видеть мучений и самим не мучиться. Кроме того Янгар богатырь говорит о том, пусть никто из народа белого света не окажется под землей и не испытывал мучений, мол, как мы. И сотворенный Янгар богатырь, сняв шапку, клятвенно молится. Также Янгарчи богатырша проведя ладошкой по белой накоснице, которая по длине спускается ниже поясницы, молится и произносит клятвенные слова. Здесь кончаются все архаические мотивы сюжета, связанные с уничтожением врагов преисподни на первых порах героической жизни сотворенного Янгара богатыря и его сестры Янгарчи богатырши, необычайных их коней и собак. Вот и настала пора Янгару и Янгарчи подниматься из преисподни на поверхность земли. После проведения ритуальных действий они сели на свои кони и молниеносно направились на лунносолнечный Алтай. Однако до выхода из-под земли еще далеко. В двух-трех строках сказания выражены их настроения. «На полдороге брат и сестра вспоминают пройденные ими пути, не смеющиеся они стали смеяться, даже поплакать пришлось» [Шинжин 1997: 117].

При дальнейшем продвижении вперед им встречаются семеро желтые женщины преисподни, которым Янгар при прибытии сюда дал в достаточном количестве жилки (нити) девяти маралов. Эти женщины и теперь благодарны, повторно благославляют Янгара, чтобы он с богатыршей Янгарчи сестрой, как люди с открытой душой счастливо добрались на свой солнечный Алтай. И как только от них они поехали дальше, не было видно двух верблюдов, а две коновязи, которых Янгар им поставил при первой встрече, были свалены на бок. «Это работа ста богатырей», - сказал Янгар и сильно расхохотался. Брат с сестрой ринулись дальше, к выходу из-под земли. Они достигли места обитания двух ворон и оба не оказались на месте. Если сказать что они вымерли, то костей не видать, если сказать числом росли, гнездовый их вовсе нет. Что с ними случилось, неужели живые существа поднимутся на белый свет. Так об этом говорили брат с сестрой, удивлялись, сомневались.

При дальнейшем продвижении вперед вдруг они оказались в темноте и Янгарчи богатырша сняла с пальца золотое кольцо, привязала его на челку Темир-чоокыр коня. От блеска золотого кольца преисподня сразу же осветилась ярким светом. Брат с сестрой далее поехали чуть медленнее пущенной луком стрелы, но быстрее птицы в полете. Вот и они вышли из ада на поверхность земли, где светились луна и солнце. Брат и сестра называют небо и Алтай словом «моим», После чего богатыри легко присядают на колени, Янгар снимает головной убор и молится, молится и Янгарчи, ладонью проведя по белой накоснице своей. Как правило, и драгоценные оба коня Янгара, развеивая гривами, кивая головами, тоже молятся. Такие ритуальные действия Янгара, Янгарчи и коней их не раз встречаются в эпосе «Янгар». Все они относятся также к архаическим мотивам всего сюжета данного сказания.

Совершив моление небу и Алтаю, пока Янгар и Янгарчи сидели, не успев встать и сесть на коней, к ним подошли верблюды, которые были в преисподне. Как раз им-то были поставлены две коновязи. Хотя сто богатырей свалили на бок их коновязи, все-таки верблюды на это не жалуются. Когда бессмертный Янгар богатырь у них спросил: «Почему вы, выросшие в преисподне, поднялись на поверхность земли?», верблюды ответили ему, что они узнали о смерти Трех-Шулмусов, Сокор-Кара богатыря и добавили:- «Вечно мы им были рабами и добрых слов от них не слышали» [Шинжин 1997: 120]. Далее верблюды говорили о том, как видели они

народ белого света и скот, которые возвращались домой. Потому верблюды решили сообща, что они станут скотом у кого нет его, кто не имеет коня, тому стать конем, от того, мол, они поднялись на поверхность земли.

Следует заметить то, что эпос «Янгар» полон прямой речью персонажей. Например, как только верблюды кончили свои сообщения, в разговор вступает Янгарчи. Она одобряет решение верблюдов, говоря, что пусть они станут скотом народа. Ведь по мифологическим представлениям алтайцев коня с седлом сотворил бог Кудай, а верблюда создал Эрлик. Только у Эрлика получилась шея верблюда длинной, горбатой, а вместо седла на его спине сделал два горба. Янгар богатырь соглашается с мнением сестры и верблюдам предъявляет требование, мол, мы своих слов не нарушим, а вы со своей стороны дайте клятву, что будете скотом народа. При этом оба верблюда дают клятву.

Архаические мотивы на этом не прерываются. Пока Янгар и Янгарчи сидели, после прихода верблюдов к ним прилетели два ворона, которые находились до этого в темной преисподне. Когда они присели тихо, кротко, Янгар интересуется, почему же они из преисподни вышли на светлую поверхность земли. Оба ворона отвечают, они сами видели смерть жадных, злых Тре-Шулмусов и Сокор-Кара богатыря. Вечно вороны находились у них в рабах, никогда они их не кормили. Вороны, согласившись между собой, поднялись на этот свет по своей воле и хотят жить как здешние птицы свободной жизнью. Услышав их слова, Янгарчи им твердо наказывает, если они хотят жить свободной жизнью, не должны клевать глаза живых существ, а питаться тушами пропавших животных. Оба ворона клятвенно согласились с этим предложением и улетели дальше.

Таким образом, вороны и верблюды в архаических мотивах эпоса «Янгар» как бы получают предопределение, то есть воззрение от воли бессмертного Янгара. Отсюда и спасение быть в вечности. Таким образом, из подземных существ преисподнюю навсегда покидают два верблюда и два ворона. Верблюды примыкают к домашнему скоту людей, а вороны стали жить в стае птиц. Янгар и Янгарчи с двумя собаками отправляются домой. Их пение раздавалось в горах и степях. По пути, доехав до вечно зеленого тополя, они решили здесь отдохнуть. К заходу солнца Янгар поднялся на гору, на караульное место охотника, а Янгарчи из леса с криком выгоняла маралов.

На Янгара вышли девять маралов и одной пулей он их подстрелил на месте. Янгар притащил их к костру у тополя, снял с них шкур и стал жарить мясо шашличным способом, а потом поели. Двум собакам дали внутренность маралов.

После того, как наелись мясом, прошла усталость, Янгар из комеля кедра сделал топшур (музыкальный инструмент), натянул струны из волос хвоста боевого коня и начал исполнять кай (горланное горловое пение). Сообщив от чего сделан инструмент и струны, Янгар обращается к топштуру, чтобы он поведал о судьбе будущего поколения людей Алтая. Просит восхвалять его народа, освобожденного из плена врагов преисподни. Высказывает каем свое желание, чтобы народ нового поколения не знал тяжелых мучений, страданий.

Далее Янгар восхваляет свое небо, свой Алтай, белую тайгу - что отец, белое море, что была матерью. Возвышает свою мать Земли-Пупа за то, что дала мудрые советы, как победить врага. Он ее благословляет, он молится музыкальному инструменту, чтобы он еще раз ее восхвалял. Пока Янгар исполнял кай, чтобы слушать его, звери и птицы Алтая ото всюду собрались. Звери слушали его кай, оставив детенышей, птицы оставляли своих гнезд с птенцами. Когда солнце закатилось, Янгар еще сильнее стал исполнять «кени» кай, то есть это уже получается исполнение эпоса. Прямо в середине вдохновенного исполнения кая, с священного ветвистого тополя стал идти дождь и намочил струны топшура. Янгар удивился, что это такое, на небе нет облаков. «От чего дерево будет плакать, видимо, либо мою смерть почувствовала или мое процветание узнала?» - говорит Янгар [Шинжин 1997: 121]. Он отложил топшур в сторону, встал на ноги, вытягивался, думая о чем-то, стал ходить туда-сюда. Янгарчи стала плакать. Брат утешает ее словами, что конь ли золото, чтоб не пропадать, мужчина ли драгоценен, чтоб не умирать. У хорошего мужчины кости остаются там, где была война. «Раньше времени не рыдай, лучше отдохнем, поспим» - сказал Янгар [Шинжин 1997: 122]. И они легли спать, каждый лег по обеим сторонам костра.

К этому времени Кара-Уул, сын подземного Эрлика, как раз возвращался на своем черном коне от поездки к Ай-каану посмотреть на его красивую дочь Алтын-Тана. На земле Ай-каана он не нашел бессмертного Янгара богатыря. После этого он всю землю вокруг семь раз объездил, вокруг Алтая шесть раз объездил и ни-

где не нашел его. На это, как сообщает строки текста, у него ушло шестдесят-семьдесят лет. Обескураженный, уставший Кара-Уул под конец решил ехать домой в преисподнюю. Кара-Уул уже доехал до входа под землю, вдруг до него дошел запах алыпы. Он сразу узнал, что бессмертный Янгар богатырь со своей сестрой Янгарчи сидели у основания священного тополя и кушали. Враг не теряет времени, усилив в себе черное чародейство, украдкой скрылся в скалах, камнях и натянул лук с отравленной стрелой.

Настало утро, Янгарчи приготовила завтрак и брат с сестрой позавтракали, после чего оседлали своих коней для поездки домой. Янгар присел и прикурил трубку. В этот момент отравленная стрела попадает в левое колено Янгара. Он вытаскивает стрелу и узнает, что эта стрела Кара-Уула, сына Бос Эрлика. Обе собаки молниеносно кинулись туда, откуда она выпущена из лука. Янгарчи с помощью колечка обезболила рану брата и перевязала платком его колени. Сев быстро на своих коней, они поехали по следам собаки. Пока ехали, раздавался неслыханный шум. Деревья, камни ломались, крошились, весь Алтай дрожал от гула. Приостановив коней, они прислушивались, издали доносились голоса собак. Подъехав к ним, оба богатыря увидели двух верблюдов придавивших Кара-Уула с двух сторон коленями, собак, вцепившихся в шею Кара-Уула. А вороны не давали черному коню врага подойти к входу подземелья. Клевали в глаза, били крыльями по голове. Янгар выстрелил из лука, стрела прошла сквозь сердце Кара-Уула, но, упав на землю, он снова поднялся на ноги, тут прибыл к ним Темир-чоокыр конь и начал драться с черным конем.

И так, в этом усиливающем масштабном действии пламенно-гривый Ял-Йеерен конь погнался за пулей Янгара, которая прошла сквозь сердце Кара-Уула. Темир-чоокыр конь к этому моменту был в драке с черным конем. Поэтому Янгар и Янгарчи прибежали к тому месту, где собаки и верблюды дрались с самим Кара-Уулом. Останавливая собак и верблюдов от действий, Янгар и Янгарчи обратились к Кара-Уулу: «Где дочь Ай-каана? Зачем ты там долго задерживался?». Враг отвечает: «Дочь Ай-каана тебя ждет. - так, сказав, он злорадно засмеявшись, добавил, - стрелял же я прямо в сердце, как же пуля мимо ушла» [Шинжин 1997: 123]. Выскочив на ноги, Кара-Уул начал драться с Янгаром. Во время схватки Кара-Уул уверенно огрызается: «Отравленная пуля моя тебя задела. Не будет у тебя шансов на выздоровление, умрешь». За ноги черного-

пречерного врага зацепились зубами обе собаки, жевали мясо ног врага. Оба верблюда клыками зацепились за лопатки Кара-Уула и тянули назад, придавляя коленями его к земле.

Пламенногривый Ял-Йеерен конь догнал в полете «живую» стрелу Янгара, возвратился и эту стрелу отдает Янгарчи богатырше. И он сразу же бросается на черного коня врага. Трое коней и двое верблюдов с двумя черными воронами вдруг остановились от возни и подумали о душе Кара-Уула. Вороны вспомнили, что бессмертная душа Кара-Уула находится в голове его черного коня. Это будут две одинаковые мыши (эрлены). Решили не дать возможности приближаться этим мышам к входу подземелья. Если спустятся мыши, то они быстро дойдут до Эрлика. Второе решение: вызвать к месту драки коней, двух собак. Услышав эти предложения, Янгарчи привела двух собак и сразу же им велит, чтобы они глаз не отводили от головы черного коня. Вороны согласны — лишь бы эти мыши под землю не скрылись и они от нас не уйдут.

Девушка Янгарчи богатырша дает наказ Темир-чоокыр коню сильным ударом копыт задних ног пнуть по голове черного коня. Наказ выполняется и из разбитой головы черного коня в воздух вылетают две одинаковые мыши. Тут вороны не смогли их поймать. Как только мыши упали на землю, две собаки успели схватить их, разжевать и выплюнуть. В это самое время сын Бос Эрлика Кара-Уул умирает, подыхает и его черный конь. Тело Кара-Уула и туша черного коня превращаются в черный-черный камень. Нет у них крови, чтобы течь краснея, нет у них и костей, чтобы собакам обглодать. Так был побежден и еще один опасный враг из преисподни.

Сотворенный Янгар богатырь после победы над Кара-Уулом признается воронам, верблюдам об их помощи в победе над врагами. Теперь народ на Алтае будет жить мирно, счастливо. Янгар богатырь желает, что верблюды станут скотом народа, а оба черных ворона пусть вечно свободно обитают на земле. Вот это желание бессмертного Янгара является итогом архаического мотива сказания «Янгар», касающегося только верблюдов и ворон. В мотиве присутствуют завязка, кульминация и развязка.

После этого пожелания Янгар и Янгарчи отправляются к входу в подземелье. Видимо вход-выход находился не так уж далеко от тополя, где ночевали брат с сестрой. Они доехали до входа в подземелье и Янгар выдернул гору Межелик и закрыл вход, чтобы подземные враги не поднимались на поверхность земли. Сев на своих

коней, Янгар и сестра поехали домой. Опять же их песни раздаются в горах. Дорога к дому длинная. Кругом все светлое, яркое. Когда они приблизились к своему дворцу, их встречают беркуты, медведи, сто богатырей и сам по себе свой народ и т.д.

Теперь нужно высказаться по поводу Бос Эрлика, почему он в начале развития действий экспозиции сказания обвинил Янгара, что он не посоветовался с ним о женитьбе его на Алтын-Тане, дочери Ай-каана? Как известно, Янгар вопросом женитьбы занимался после первой охоты. Он долго находился на охоте, вернулся, праздно провел время, а богатую добычу люди поделили между собой. В сюжете эпоса это древний мотив. По логике архаического мотива отсюда ясно, раз он обеспечивает людей мясом, дорогими шкурами зверей, значит, он обеспечит и семью. И только после этого он высказался сестре, самому близкому человеку, о своей женитьбе, притом точно назвал ее имя – Алтын-Тана.

Таким образом, он об этом, возможно, подумал уже во время долгой охоты. И он сейчас выехал к своей невесте. Узнав об этом, Бос Эрлик сразу же возмутился, как? На Алтын-Тане должен жениться Кара-Уул, сын Эрлика. Внимательный слушатель, если хорошо следил за этим ходом, может заметить, что когда Янгар охотился, потом долго спал дома, Кара-Уул уже отправился к Алтын-Тане, сватать ее. Получается, вслед за ним выехал и Янгар, тоже к ней свататься. Потому Эрлик сказал, что Янгару надо было посоветоваться с ним. Допустим, если Янгар явился к нему, то Эрлик и его все подземные силы убили бы его. Но Янгар уже был в пути, уже поздно. Поэтому ему было ясно, сестра его Янгарчи осталась за него одна. Для уничтожения ее Эрлик отправляет своих трех зятьев – Три-Шулмусов. Они доставили ее в подземелье, значит задумка Эрлика наполовину осуществлена.

За какое-то время получилось затишье. Но вот Янгар вернулся с пол-пути к Алтын-Тане и спустился в подземелье. Он ведет войну с Три-Шулмусами. Побеждает их. Янгар узнает через книгу судьбы, что Эрлик в помощь Шулмусам отправил своего Сокор-Кара богатыря. Здесь же узнал, что сын Эрлика Кара-Уул поехал сватать Алтын-Тану и при возвращении его на полдороге случится беда. Дальше ничего не говорилось. Янгар и Янгарчи побеждают и этого врага. Эрлик долго-долго ждал сына, а он не возвращался. Оказывается, Алтын-Тана отказалась выходить замуж за него. Она, видимо, ждала Янгара и сказала об этом ему. Вот почему Кара-Уул шестьдесят-семьдесят лет искал Янгара. Отчаявшись, что его не

нашел, возвращался домой, но, увидев Янгара у тополя, Кара-Уул стреляет отравленной стрелой в него, ранил. Но Янгар и Янгарчи уничтожили его. Итак, всех врагов, которые сражались с Янгаром и Янгарчи, победили и сами остались живыми.

Нами взяты из сюжета эпоса «Янгар» архаические мотивы, присутствующие на 96 страницах первого тома, всего в томе 318 страниц.

В первой половине февраля 2013 г. из г.Элиста Калмыкии позвонил мне доктор филологических наук Николай Цеденович Биткеев. Он попросил написать статью об алтайском эпосе «Янгар» по части об архаических мотивах сюжета. Он сказал, что раз и навсегда надо поставить точку о древности алтайского «Янгара».

Николай Цеденович Биткеев два раза встречался с алтайским сказителем Николаем Кокуровичем Ялатовым (1927-2002). Первый раз в 1983 году в г.Горно-Алтайске, долго беседовали. Н.Ц. Биткеев познакомился с записью И.Б.Шинжина текста «Янгар», а также с напечатанной на машинке рукописью. В 1990 г. они еще встретились, только уже в г. Элиста и тоже говорили о «Янгаре». Н.Ц.Биткеев пришел к выводу, что эпос алтайцев «Янгар» сохранил много древних архаических мотивов. Сам Н.К. Ялатов выступал по радио и телевидению Калмыкии, встречался с учащимися, преподавателями музыкального училища.

Литература

1. Шинжин И.Б. Бессмертный Янгар богатырь. В кн: Эпическая поэзия монгольских народов. - Элиста, 1982. С. 116-126.
2. Янгар. Алтайский эпос. Сказитель Н.К.Ялатов. Запись текста, подготовка к изданию и вступительная статья на алтайском, русском языках И.Б.Шинжина. Горно-Алтайск: Изд.-во «Ак Чечек», 1997. Т. 1. С. 40-41.

THE ALTAIC EPOS «YANGAR» AND ITS ARCHAIC MOTIVES

T. B. Shinjin (Gorno-Altai, Russia)

The author considers the Altaic version of epos «Djanggar» – «Yangar» that reflects matriarchic motives and may help in tracing the «Djanggar» creation epoch.

*Товшинтугс Бямбажав (Улан-Батор, Монголия)***Б.ТҮВШИНТӨГС¹****ТОД БИЧГИЙН ГЭСЭР ХААНЫ ТУУЖИЙН ТУХАЙ**

Монголын эртний утга зохиолын гурван оргилын нэгд зүй ёсоор тооцогддог “<...> халуун орны Ганга мөрнөөс сэрүүн Сибирийн амар мөрөн хүртэл, өмнө зүгийн Хатаны голоос хойд хязгаарын Зүлэг мөрөн хүртэл уужим их нутагт түгээмэл дэлгэрсэн” Гэсэр хааны тууж хэмээх гайхамшигт зохиол нь түвд, монгол, түрэг хэлээр худам монгол, түвд, тод үсгээр бичигдэн бас дээр дурдсан хэлтэн ард түмний дунд ам дамжин яригдсаар өнөөг хүрч иржээ. Тухайлбал монгол туургатны дунд энэ зохиол хир зэрэг өргөн дэлгэр түгж байсныг “Монголчуудын дунд Гэсэрийн тууж ер бусын дэлгэрлийг олжээ. Монголчууд, янз бүрийн монгол овгийхон энэ зохиолыг өөрийнхөө үндэстний зохиол гэж тооцох хүртлээ өөриймшүүлсэн бөгөөд үнэхээр ч тийм байдалтай”² хэмээн тэмдэглэсэн академич Б.Я.Владимирцовын үг тодорхой харуулах биз. Тэрбээр мөн “Хэрвээ ямар нэгэн газар амьдран суугаа бичгийн боловсрол бүхий монгол хүнд жишээ нь Гэсэр хааны туужийн зарим нэг бүлэг байлаа гэхэд тэдний айл саахалтынхан тэр ч атугай эмэгтэйчүүд нь хүртэл энэ зохиолыг аль хэдийн сайн мэддэг болсон гэдэгт итгэлтэй байж болно”³ хэмээсэн нь Гэсэрийн туужийг төдийгүй аливаа ном зохиолыг унших, мэдэх сонирхол монгол түмний дунд хичнээн өндөр байсныг харуулж байна. Тэрчлэн монголчуудын дунд Гэсэрийн туужийн зарим өгүүлэгдэхүүнээс үүсэлтэй үг хэллэг цөөнгүй тухайлбал “Гэрээ мартсан Гэсэр шиг” гэх зэргээр хэлэлцдэг нь уг зохиолыг сайн мэддэг байсны тодорхой илрэл юм. Мөн зарим түвд-бирм, түрэг, түнгүс⁴ угсаатны дунд ч гэсэн энэ тууж тодорхой хэмжээгээр дэлгэрчээ. Харин “Ойрадын дунд Гэсэрийн тууж чухам хэдийд дэлгэрснийг тогтооход энэ хир хэцүү байна”⁵.

Түүхэн сурвалж зохиолоос үзвэл ойрад хэмээх нэр нь XII-XIII зууны үед Байгаль нуураас баруун тийш Хөвсгөл нуур орчмын ой тайгаар нутаглагч ардуудыг ерөнхийд нь нэрлэсэн байдлаар анх “Монголын Нууц Товчоон”-д гардаг билээ. “Судлаачдын нотлон өгүүлснээс үзвэл тэдгээр ой тайгаар нутаглагчдыг анхандаа Ойн иргэд, Ойн ард хэмээн нэрлэдэг байсны Ойн ард

¹ Монгол, ШУА Хэл зохиолын хүрээлэн

² Владимирцов Б. Я. *Монгольский сборник рассказов из Райдантра* //Б.Я.Владимирцов. *Работы по литературе монгольских народов*. Сост. Г.И.Слесарчук, А.Д.Цендина. М., 2003, х.106; Мөн тэрбээр. *Ойрад монголын баатарлаг туульс* //Монгол ардын баатарлаг туульсын учир. Ред. С.Лувсанвандан. Уб., 1966, х.46.

³ Владимирцов Б. Я. *Монгольская литература* //Литература Востока (Сборник статей). Вып. 2. Пг., 1920, х.107.

⁴ K ö h a l m i K. U. *Geser Khan in tungusische Märchen* //АОН. Т-XXXIV, fasc. 1-3. Budapest, 1980.

⁵ Михайлов Г. И. *Ойрадын утга зохиолын тухай* //Монголын уран зохиолын тойм-2. Ред. Ц.Дамдинсүрэн, Д.Цэнд. Уб., 1972, х.192.

гэх хоёр үг нь нийлж хэвшээд (ойн+ард) Ойрад нэр үүссэн гэлцэнэ”⁶. Эдүгээ ойрадууд Монгол улсын баруун хэсэг, ОХУ-ын Халимаг Тангач улс, БНХАУ-ын Шинэжан мужид бөөнөөрөө аж төрж байна.

Ойрадуудын дунд Гэсэрийн тууж нь бусад монгол туургатнуудын дунд түгсэний нэгэн адил уламжлан яригдсан болон тэмдэглэн бичигдсэн хоёр янзаар дэлгэрсэн байдаг. “Түвдөөс гаралтай бололтой” энэ туульд ялангуяа монголчууд их дуртай, монгол хэлнээ эрт орчуулагдаж ойрад халимаг үсгээр бас гарчээ. Гэсэр хааны тууж ойрадын бүх аймаг түүний дотор Ижил мөрөнд нүүсэн ойрадуудын дунд өргөн дэлгэрчээ. Төв Азийнхны дуртай энэ үлгэр номоор тархахын хамт бас амаар ихэд дэлгэрч, тэр үлгэрийг яг үгчлэн цээжилсэн чадалтай үлгэрчид их байсан ба байгаа бөгөөд заримдаа Гэсэр хааны хувилгаан баатруудын туужийг яг үг үсэгчлэн цээжээр мэддэг хүнийг би өөрөө үзсэн юм”⁸ гэж академич Б.Я.Владимирцов бахархан бичсэн нь бий.

Бичгээр дэлгэрсэн ойрад Гэсэрийн тууж гэдэгт судлаачид Зая бандида Намхайжамц (1599-1662)-ын зохиосон монгол судлалын бичиг зохиолд *тод бичиг, тод монгол бичиг, тод үсэг* (ясное письмо, clear script, oirat character) хэмээн тэмдэглэгдсэн бичгээр хадгалагдаж ирсэн Гэсэрийн туужийг авч үздэг билээ. Тод үсгийг хэн зохиосон талаар сойвон лам Раднаабадраа өөрийн багшийн намтар түүхийг өгүүлсэн “Rab-byam Za-ya pandhidiyin namtar sarayin gerel kemëkü tuuji orošiboi” [Равжамба Зая бандидын намтар Сарны гэрэл хэмээх тууж оршив] зохиолдоо “Тэр жилийн өвөл Авлай тайж Чүйд [Зая бандидатай] хамт өвөлжив. Тэр хулгана жилийн өвөл [Зая бандида] тодорхой үсэг зохион үйлдэв”⁹ гэж тэмдэглэсэн байдаг бөгөөд энэ намтарт тэмдэглэгдсэн бусад түүхэн үйл явдлуудын он цагтай харьцуулан үзээд тод бичгийг зохиосон хулгана жил нь аргын 1648 он болохыг судлаачид санал нэгтгэй хүлээн зөвшөөрч байна. Харин нэр нь үл мэдэгдэх хүний бичсэн Dörbön ойiradiyin tüükei tuuji kemen orošibo “[Дөрвөн ойрадын түүх тууж хэмээх оршив] гэдэг түүхэн сурвалж бичигт “...арван нэгдүгээр жарны эхэн аравдагч гал хулгана жилийн өвөл Баатар хун тайж, Авлай хун тайж тэр хоёр Чүйгийн голд хамт өвөлжиж тойн цэцэн Равжамба Зая бандидын гэгээнийг залсанд тэнд тодорхой номын үсэг зохион үйлдэв”¹⁰ гэсэн нь үнэн байдлаас арванхоёр жилээр урагшлуулан тооцсон алдаатай тэмдэглэл ажээ. Тод бичиг зохиохыг хэн дурдсан, юуны тул зохиосон талаар Зая бандида Намхайжамц

⁶ О ч и р А . *Монголын Ойрадуудын түүхийн товч*. Ред. Ч.Далай. Уб., 1993, х.5.

⁷ Халимагийн эрдэмтэн Б.М.Нармаев /Б. М. Н а р м а е в *Формирование монгольских и калмыцких версий Гэсэриады*. Автореф. канд. фил. наук. Л., 1987, х.9-10/ Бээжин барын 7 бүлэг Гэсэрийн туужийн 5 бүлэг нь түвд гаралтай гэж үзжээ. Мөн ийм саналыг урьд нь С.Ю.Неклюдов дэвшүүлж байсныг /С. Ю . Н е к л ю д о в . *Героический эпос монгольских народов. Устные и литературные традиции*. М., 1984, х.163-164/ та бид сайн мэднэ.

⁸ В л а д и м и р ц о в Б. Я. *Ойрад монголын баатарлаг туульс* //Монгол ардын баатарлаг туульсын учир. Ред. С.Лувсанвандан. Уб., 1966, х.46.

⁹ *Rab-byam Za-ya pandhidiyin namtar sarayin gerel kemëkü tuuji orošiboi* //CSM. T-V, fasc. 2. Уб., 1967, х.7.

¹⁰ *Dörbön ойiradiyin tüükei tuuji kemen orošibo* //Тод үсгийн дурсгалууд. CSM. T-XIX, fasc. 14. Уб., 1976, х.333.

өөрийн бичсэн *üjügiyin nayiralya* [Үсгийн найрлага] хэмээх зохиолын төгсгөлийн үгэнд

Эрхэт Шагжмүнийн сайн зарлигийн эи

Энэтхэгийн тавин үсэг хийгээд төвдийн гучин үсэг

Энэ монголын арван зургаан үсгийн дүрс

Элдэв нэрт нэг дүрстэй болсонд

Барамидын ном шүтэн бүтсэн буяны хүчээр

Базарваань мэт хүчний цог олон

Бат баатар зүрхээр хортон дайсныг номхотгон

Бадрах төр, шашныг баригч Байвгас баатарын хөвгүүн

Аглагаас хураасан арван цагаан буяны аугаагаар

Адишаа Зонховын шашныг тэтгэгч өглөгийн эзэн болон

Атаатан дайсныг дарагч, төр, шашныг баригч

Алжаалгүй бат явдалт О ч и р т т а й э с хийгээд

Хэтэд сайн үйл хурааж урьд явуулснаар

Гэтэлгэгчийн шашныг тэтгэгч өглөгийн эзэн болон

Хэнтэгт дайснуудыг даран төр, шашин хоёрыг баригч

Хэтэрхий сайн онолт А в л а й б а а т а р хоёр

Омог Монгол улсын хувьтанд хялбар болохын тул

Олон адил дүрстэй үсгүүдийг

Онц тус бүр ангид хольцолгүй гийгүүлэн ялгаж

Олохуйя хялбар монгол үсэг зас хэмээн дурдсанд

зохиосон хэмээн тодорхой өгүүлсэн байна. Ийнхүү зохиосон тод бичгээр бурханы шашны их, бага арван ухаан болон иргэний утга зохиолын олон зуун бүтээлийг бичиж туурвисан боловч “<...> манжийн төр мөхөн мөхтлөө тод бичгийг хөнөөхөөр хүч тавьж байсан төдийгүй баруун монголоос сая орчим эр хүйстнийг хяргахдаа гол төлөв бичигтнийг нь түүн хүйс тэмтэрсэн”¹¹ тул өнөө үлдэж хоцорсон нь үлэмж цөөн тоотой ажээ. Өөрөөр хэлбэл “<...> Манж дайчин улсын цэргийн довтолгоонд мөхсөнөөс хойш дөрвөн ойрадын нэгэн үе сүрхий мандаж байсан бичгийн соёлын уламжлал нь тасрахад хүрч улмаар чухал дурсгалууд үрэгдэж ховордсоны нэг нь тод үсгийн бичмэл ба барын номууд юм”¹². Тухайлбал дээр нэр дурдагдсан

¹¹ Ринчен Б. *Тод монгол бичиг, түүний соёлын ач холбогдол* //Тод үсэг судлалын зарим асуудал. Ред. Л.Болд. Уб., 1999, х.12.

¹² Ц о л о о Ж. *Ховор ном цугларч байна* //ШУА №2. Уб., 1967, х.51.

Раднаабадраа Зая бандида Намхайжамцын “барс жилээс барс жилийн хооронд”¹³ орчуулсан 170 илүү зохиолын нэрийг намтарт нь тэмдэглэн үлдээсэн хэдий боловч эдүгээ тэдгээрээс зөвхөн 1/3 орчим нь мэдэгдээд байгаа нь цагийн салхинд хичнээн их үнэт өв үрэгдэн одсоныг харуулж байна. Гэвч ном судрыг хайрлан хямгадаж эрхэмлэн цуглуулагч үе үеийн эрдэмтэн судлаачдын буянаар эдүгээ зарим газрын номын хөмрөгт тод бичгийн Гэсэрийн тууж хадгалагдаж байна. Үүнд:

Монгол улсын ШУА-ын Хэл зохиолын хүрээлэнгийн

тод номын хөмрөг

Шинэ цагийн Монгол орны шинжлэх ухааны ууган байгууллага Судар бичгийн хүрээлэн буюу эдүгээгийн Шинжлэх ухааны академи үүсэн байгуулагдсан тэртээх 1921 оноос ховор хуучин ном судар сурвалжлан цуглуулах, хадгалан хамгаалахад онцгой анхаарал тавьсан бөгөөд “Судар бичгийн хүрээлэнд тэр үед ажилладаг байсан нийт ажилтан дээр дооргүй цөм ном судар сурвалжлан олох, цуглуулах ажилд санаа хүчээ тавин ажиллацгааж”¹⁴ байжээ. Мөн уг газраас тухайн цагтаа “Ленинградын оюутан халимаг Цэрэндоржийг Ховд аймагт дөрвөн ойрад, монголын түүх, хууль цаазын болон үлгэр туужийн ном судар эрж олох, хуулан бичиж ирүүлэхээр <...> томилон явуулж байсан байна”¹⁵. Ийнхүү хүчин чармайлт тавин ажилласны үрээр нэлээд тооны ном судар цугларсан¹⁶ бөгөөд

¹³ Судлаачид энэ хугацааг 1650-1662 он гэж үздэг боловч сүүлийн үед 1638-1662 оныг хамарсан гэж үзэх судлаачдын тоо нэмэгдсээр байна. Энэ талаар дэлгэрүүлж дараахи бүтээлээс үзнэ үү: *История Чойдэсид-дагши*. Транслитерация текста, перевод с монгольского, исследование и комментарий А.Г.Сазыкина. (Памятники письменности Востока-ХС. Bibliotheca Buddhica-XXXVII). М., 1990, х.37-60.

¹⁴ Цэвэл Я. *Нэхэн дурсах дургал* //ШУА. №3. Уб., 1971, х.12.

¹⁵ Сэрээтэр Ч., Цэрэв Х., Чадраа Б. *Монгол улсын ШУА-ын түүх*. Ред. А.Очир, Б.Чадраа. Уб., 2002, х.18.

¹⁶ 1924 он гэхэд монгол хэлээр 600, төвд хэлээр 250, хятад, манж, япон хэлээр 1400, европын болон бусад хэлээр 2100 орчим номтой болоод байжээ //БНМАУ-ын түүх. Т. 3. Уб., 1969, х.406; БНМАУ-ын соёлын түүх. Т. 1. Уб., 1981, х.179.

Академич Б.Я.Владимирцов 1925 онд Улаанбаатар явж ирснийхээ дараа бичихдээ “Номын хүрээлэнгийн хөмрөгт өөр хаана ч байхгүй бөгөөд монгол бичиг үсгийн талаархи бидний ойлголтыг өөрчилж чадахуйц тийм ховор зүйлс хадгалагдаж байна. Иймд Өргөө нь монгол гар бичмэл болон барын ном судрын төв болон гэдгийг хүлээн зөвшөөрөх хэрэгтэй юм. Энэ салбарт ажиллаж байгаа хэн боловч эдгээртэй танилцахгүйгээр маш их бэрхшээлтэй тулгарах болно” гэж тэмдэглэж байжээ /В л а д и м и р ц о в Б. Я. *Предварительный отчет лингвистической и археологической экспедиции о работах произведенный в 1925 г. Этнолого-лингвистические исследования в Урге, Ургинском и Кентейском районах* //Северная Монголия. Т. 2. Л., 1927, х.11/. Бас 1936 онд тэр үеийн өрнөдийн монголч эрдэмтдээс Э.Хэниш анх удаа Улаанбаатарт ирж БНМАУ-ын ШУХ-ийн номын сангийн гар бичмэлийн тасагт бүтэн сар “өдөр бүр” сууж ажилласан бөгөөд тэр тухайгаа сонирхолтой тэмдэглэл үлдээсэн байдаг. Үзнэ үү: Н а е н и с с х Е.

тэдгээрээ заримыг УТНС байгуулахад тийш нь шилжүүлэн хадгалуулжээ. Харин дээр дурдсан Судар бичгийн хүрээлэнгийн шууд үргэлжлэл болсон Хэл зохиолын хүрээлэн 1960-аад оны эхнээс хөдөө орон нутагт хэл аялгуу, аман зохиол судлах, ном судар цуглуулах хээрийн шинжилгээний ангийг тогтмол явуулах болсон бөгөөд эдгээр шинжилгээний ангийнхан болон албан томилолтоор явсан эрдэм шинжилгээний ажилтнууд тод үсгээрх олон тооны ном цуглуулсны ихэнхийг Ховд, Увс, Баян-Өлгий аймгаас авч иржээ¹⁷. Түүний зэрэгцээ зарим албан байгууллага, хувь хүмүүс өөрийн цуглуулгаасаа дуртайяа бэлэглэж байсан бөгөөд Хэл зохиолын хүрээлэнгийн хөмрөгт хадгалагдаж буй тод номыг 1965-1970 оны хооронд цуглуулсан байсан¹⁸. Тухайн үед тус хүрээлэнгийн тод ном 1000 шахам болчихсон байсан ба 1967 оны 3 сард мөнхүү хүрээлэнгийн Эрдмийн зөвлөлийн хурлын шийдвэрээр албан ёсоор тод номын хөмрөг байгуулсан бөгөөд тухайн үед уг хөмрөгийг эрхлэн ажиллаж байсан Х.Лувсанбалдан тод үсгээрх номыг идэвхтэй эрэн сурвалжилж, эрхэмлэн хадгалж, судлан шинжилж байжээ. Тэрбээр тэмдэглэхдээ “энд цугларсан номыг өнгөц үзэхэд монголч эрдэмтдийн сонорт мэдэгдээгүй, номзүйн бүртгэлд ч огт байхгүй тийм чухаг сонин гар бичмэл цөөнгүй байгаа бөгөөд барын ном ч байна”¹⁹ гэжээ. Х.Лувсанбалдан УТНС болон Хэл зохиолын хүрээлэнгийн Тод номын хөмрөгт буй бүх номыг шүүн үзээд давхардаагүй тоогоор 424 төрөл зүйл ном байгааг²⁰ тэмдэглэж тэдгээр 424 төрөл зүйлийн номоо 15 ангид хуваан түүний Сургаал туужийн ангид 43 зохиол хамруулсан нь нийт цуглуулгын 10,3%-ыг эзэлж байна. Энд бүртгэгдсэн Гэсэрийн туужийг үзвэл²¹:

Die Mongolei-Bilder aus alter und neuer Zeit-Der Orientin deutscher forschung. Berlin, 1944, x.126-136.

¹⁷ Тухайлбал “1965 оноос хойш Хэл зохиолын хүрээлэнгийн захиргаа тод үсгийн дурсгалыг эрчимтэй цуглуулж одоо долоон зуу орчим номтой болоод байна. <...> Эрдэм шинжилгээний ажилтан Х.Лувсанбалдан торгууд, дөрвөд, захчины нутгаар явахдаа бичигтэн өвгөд, хөгшдийн гарт он удаан хадгалагдаж байсан тод үсгийн олон сонин ном олж тод үсгийн номын сангаа баяжуулж” байсан байна. Ц о л о Ж. *Ховор ном цугларч байна* //ШУА №2. УБ., 1967, x.50-51. Энэ тухай мөн дараахи бүтээлд үзнэ үү: Лувсанбалдан Х. *Тод үсгийн барын ном болон Зая бандидын орчуулгын тухай дахин мэдээлэх нь* //SLL [Хэл зохиол судлал]. Т-VII, fasc. 11. УБ., 1970 [1969], x.297-300.

¹⁸ Лувсанбалдан Х. *Тод үсэг, түүний дурсгалууд*. Ред. Ц.Дамдинсүрэн. УБ., 1975, x.81.

¹⁹ Лувсанбалдан Х. *Ойрадын Зая бандидын орчуулгын тухай мэдээ* //SLL [Хэл зохиол судлал]. Т-VI. УБ., 1969, x.161.

²⁰ Лувсанбалдан Х. *Тод үсэг, түүний дурсгалууд*. Ред. Ц.Дамдинсүрэн. УБ., 1975, x.81.

²¹ Энэхүү бүртгэлдээ Х.Лувсанбалдан гуай зөвхөн Хэл зохиолын хүрээлэнд хадгалагдаж байгаа тод бичгийн Гэсэрийн туужийг бүртгэн оруулсан байдаг. Үзнэ үү: Лувсанбалдан Х. *Тод үсэг, түүний дурсгалууд*. Ред. Ц.Дамдинсүрэн. УБ., 1975, x.213-214. Үүний урьд 1972 онд монголч эрдэмтэн Л.Леринц мөн товч бүртгэл гаргасанд №№446, 465/11, 466/21, 493/21, 694/31, 698/11 дугаарт хадгалагдаж буй тод бичгийн Гэсэрийн тууж хамрагдсан байна. Үзнэ үү: L o r i n c z L. *Geservarianten in Ulan-Ude, Ulan-bator und Leningrad* //АОН. Т-XXV, fasc. 1-3. Budapest, 1972, x.185-186.

№446 /1/. Tit.: basa arban жүгийн ежен гесер хан angdulma хани doroituuluqsan бөлбө орошбои [Арван зүгийн эзэн Гэсэр хаан Андулам хааныг доройтуулсан бүлэг оршив]. Ms., ff. 1-24v, 33x10 (24,5x6) cm, 24 lines.

№446 /2/. Tit.: geseriyin туuji орошбои [Гэсэрийн тууж оршив]. Ms., ff. 4r-13v. 28.5x8 (26x7) cm; 26-27 lines.

№465 /1/. Tit.: dödү ... geser хан angdulmu хойорийн негин čadiq орошба [Дээд ... Гэсэр хаан Андулам хаан хоёрын нэгэн цадиг оршив]. Ms., ff.: 1-24v (not endless). 34.5x11 (27x7.5) cm; 27 lines.

№466 /2/. Tit.: arban жүгийн ежен гесер хан arban tabun toloyoi-tu angdulma хани daruqsan yutuγar бөлбө орошбои [Арван зүгийн эзэн Гэсэр хаан арван таван толгойт Андулам хааныг дарсан гутгаар бүлэг оршив]. Ms., ff.: 1r-17r, 43x15,5 (30x12) cm, 27 lines. Note: Хэл зохиолын хүрээлэнгийн тод номын хөмрөгт бэлэглэв. Ц.Дамдинсүрэн. 1974.XI.18.

№693 /2/. (3r) boqdo geser хан arban хойор тоlo=γātu mangyusiin aliba бүгүдени talan... [богд Гэсэр хаан арван хоёр толгойт мангасын аливаа бүгдийг нь талан...]. Ms., ff.: 3r-10r, (10r) dokiguriin tib-ece angdulmu neretu хан... [дохиурын тивээс Андулам нэрт хаан...]. Ff.: 10r-24v, 42.5x11 (34x8.5) cm; 31 lines.

№694 /3/. Tit.: arban жүгийн ежен гесер хани aldaršin töröqsön terigü(n) бөлбө орошбои [Арван зүгийн эзэн Гэсэр хааны алдаршин төрсөн тэргүүн бүлэг]. Ms., ff.: 1-53v. 41.5x11 (33x8.5) cm; 32 lines.

№698 /1/. Tit.: arban жүгийн arban хоройн үндүсүни tasulun töröqsön acitu mergen geser хан kitadiin γom хани abuqsan xatun-ece salγaji töröyigi jasaqsan yutuγar бөлбө орошбои [Арван зүгийн арван хорын үндсийг таслан төрсөн ачит мэргэн Гэсэр хаан хятадын Гом хааныг авсан хатнаас салгаж төрийг зассан гутгаар бүлэг оршив]. Ms., ff.: 1-16v. 34,5x11 (26x7.5) cm; 25-27 lines.

№806 /78/. Tit.: kitadiin γoma хани törögi jasaqsan yutuγar бөлбө орошбои [Хятадын Гом хааны төрийг зассан гутгаар бүлэг оршив]. Ms., ff.: 1r-18r, 20,5x8 (15x6) cm, 17 lines.

№854 /1/. Tit.: arban jugiγin ежен гесер boqdo хан arban taban toloyoit adulmu хани daruqsan туuji орошбои [Арван зүгийн эзэн Гэсэр хаан арван таван толгойт Андулам хааныг дарсан тууж оршив]. Ms., ff.: 1-25v. 35x11 (29.5x9) cm; 23 lines.

Х.Лувсанбалдангийн бүртгэлд тэмдэглэгдээгүй

Гэсэрийн туужийн бүлгүүд²²

²² Гэрэлмаа Г. Хэл зохиолын хүрээлэнгийн тод үсгийн номын товч бүртгэл [Brief catalogue of Oirat manuscripts kept by Institute of Language and Literature] //CSM. T-XXVII, fasc. 1. Vol. III. Ed. L.Bold, A.Alimaa. УБ., 2005, х.228-230.

№856 /3/. Tit.: arban жүгийн ejen ачиту geser боqдо хāни туuji орошiboi [Арван зүгийн эзэн ачит Гэсэр богд хааны тууж оршив]. Ms., ff.: 1-18v. 34x14,5 (32x11.5) cm; 28 lines.

№1073 /1/. Tit.: geser хāни туujiyin бөлөг орошiboi [Гэсэр хааны туужийн бүлэг оршив]. Ms., ff.: 1-14v. 33.5x11 (28.5x8.5) cm; 27-29 lines.

№1074 /2/. (2r) =kü-dü teyimü eldeb mou цаг болxui-du čini yurban kobüüni negeni ejeleji... [=хэд тийм элдэв муу цаг болоход чиний гурван хөвгүүний нэг нь эзлэж...]. Ms., ff.: 2r-56v, 43x11 (37x9) cm, 33 lines.

№1075 /3/. Tit.: šaraiyouluiyin yurban хāни dabtuyār бөлөг орошiboi [Шарайголын гурван хааны тавдугаар бүлэг оршив]. Ms., ff.: 1-55v. 43x16 (32,5x13) cm; 31 lines.

№1076 /4/. Tit.: mangyusiin xubilyān angdulma хāни doroiuuluqsan бөлөг орошiboi [Мангасын хувилгаан Андулам хааныг доройтуулсан бүлэг оршив]. Ms., ff.: 1-17v. 43x17 (33x12.5) cm; 25-29 lines.

№1153. Tit.: kitudiyin yoma хāни töröi-gi jasaqsan yutuyār бөлөг [Хятадын Гом хааны төрийг зассан гутгаар бүлэг]. Ms., ff.: 1r-14r, 32x10 (25,5x7,5) cm, 27 lines²³.

Монгол Улсын Үндэсний номын сангийн

Монгол номын хөмрөг²⁴

№8345/96 89 Мон. Г-965 Tit: arban жүгийн ejen geser хāн-ni touji орошiboi [Арван зүгийн эзэн Гэсэр хааны тууж оршив]. Ms., ff.: 1-40v. 36,5x11,5 cm; 7-29 lines.

№8540/96 89 Мон. Г-965. Tit: arban жүгийн arban хорoyin үндүсү tasulun töröqsön geser хāни touji орошiboi [Арван зүгийн арван хорын үндэс таслан төрсөн Гэсэр хааны тууж оршив]. Ms., ff.: 1-28v. 36x10 cm; 18-34 lines.

Академич Ц.Дамдинсүрэнгийн гэр музей²⁵

A2-154 (МН-906) (64r) Umara жүqtu mangyusiin xubilyān ouliyin čineyin хага егēn bars буюу... [Умар зүгт мангасын хувилгаан уулын чинээ хар эрэн барс буюу...]. Ms., ff. 64r-68v. 33,7x9,9 cm., 28 lines.

²³ Л.Лөринц, Х.Лувсанбалдан, Г.Гэрэлмаа нарын бүртгэлд энэхүү №1153 дугаартай бүлэг тэмдэглэгдээгүй байна.

²⁴ Тунгалаг Б. Монгол улсын үндэсний номын сан дахь тод бичгийн судрын гарчиг. Хариуц. ред. Ж.Цэзэн. Уб., 2006, х.15-16.

²⁵ Билгүүдэй Г. Ц.Дамдинсүрэнгийн гэр музейн монгол номын бүртгэл. I боть. Ред. С.Байгалсайхан. Уб., 1998, х.6.

Үүний зэрэгцээ дэлхийн янз бүрийн оронд хадгалагдаж байгаа монгол номын хөмрөгт тод үсгээр бичигдсэн Гэсэр хааны тууж олон, цөөн тоотойгоор хадгалагдаж байгаа билээ²⁶. Тухайлбал:

ОХУ-ын ШУА-ын Дорно дахины гар бичмэлийн хүрээлэнгийн

ховор хуучин номын хөмрөг²⁷

Е 7 (Очилов, 26), инв. №1262. (2r). ...kümün biši yu gebe : odbuġigi bi : xān oron souji ülü ėidaхu... [...хүн биш юу гэв. Одов ч би хаан ор сууж үл чадах...]. Ms., ff.: 2-125+3 (сүүл нь урагдаж тасарсан хуудас). 32.5x21.2 (263x17) cm; 17 lines.

С 9 (Владимирцов, I, 3), инв. №421. (1r) erte nigen ėaq-tu : ėakiyamuni burxani nirvan-ni dūri üjүүлküyin urida... [Эрт нэг цагт Шагжмуни бурханыг нирваан дүр үзүүлэхийн урьд...]. Ms., ff.: 1-34; 36. 38.5x10.5 (33.5x7.8) cm; 33-34 lines.

I 2 (Владимирцов, I, 2), инв. №2890. Tit.: arban жүгийн arban хоройн üндүсүни tasulun törөqsön aėiti boqdo geser xāni aldaršin duurusuqsan terigün bөлөq [Арван зүгийн арван хорын үндсийг таслан төрсөн ачит богд Гэсэр хааны алдаршин дуурссан тэргүүн бүлэг]. Ms., ff.: 1-40. 45x14 (36x10) cm; 34-35 lines.

С 174 (Владимирцов, I, 1), инв. №595. Tit.: geseriyin туuji oroėibo [Гэсэрийн тууж оршив]. Ms., ff.: 1-24. 34x10.3 (29.7x8) cm; 33-34 lines.

D 33 (I, 78), инв. №1036. (1r) basa arban жүгийн amitani ejelen arban жүгийн хоройн üндүсү... [Бас арван зүгийн амьтныг эзлэн арван зүгийн хорын үндэс...]. Ms., ff.: 1-13. 22x18 (17x13) cm; 19-23 lines.

Н 114 (Владимирцов, III, 6), инв. №2460. Tit.: geseriyin туuji oroėiboi [Гэсэрийн тууж оршив]. Ms., ff.: 1-30. 43x11 (36x8) cm; 32 lines.

D 49 (Позднеев, 311), инв. №1052. Tit.: andalma xāni туuji [Андулам хааны тууж]. Ms., ff.: 1-13. 21.5x17.5 (18x15.5) cm; 20 lines.

D 52 (Позднеев, 274), инв. №1055. Tit.: erte nige ėaqtu ėakya-müni burxani niravani dūri üjүүлküyin... [Эрт нэг цагт Шагжмуни бурханыг нирваан дүр үзүүлэхийн...]. Ms., ff.: 88r-135v. 22,5x18,5 (18x15.5) cm; 19-20 lines.

²⁶ Академич Ц.Дамдинсүрэн МУИС-д тод бичгийн Гэсэрийн туужийн хоёр бүлэг байгааг тэмдэглэсэн /Ц. Д а м д и н с ү р э н. *Исторические корни Гэсриады*. М. 1957, х.140/ боловч бид сурвалжлан эрээд олж чадсангүй.

²⁷ С а з ы к и н А. Г. *Каталог монгольских рукописей и киелографов Института Востоковедения АН СССР*. Т. 1. М., 1988, х.33-37.

Эдгээр эх бичгүүдийг оросын эрдэмтэн Е.О.Пинуева харьцуулан үзээд D 33, I 52, H 144, C 174 дугаартай бүлгүүд хоорондоо маш адилхан бөгөөд 1960 оны Улаанбаатарын хэвлэлтэй тохирч байна²⁸ гэжээ.

Санкт-Петербургийн Улсын Их Сургуулийн Дорно дахины факультетийн

Эрдэм шинжилгээний номын сангийн ховор номын хөмрөг²⁹

Calm. B 8. inv. №1754. old call number Xyl. 1239. Golstunsky collection (1857) №28. Tit. geser xāni tuuji [Гэсэр хааны тууж]. Ms. in European binding. Ff. 1-111r+7 blank ff. 18x22,3 cm. 18-24 lines. Parts II, III, IV, V and VI.

Calm. C 2. inv. №1823. old call number Xyl. Q 532. Golstunsky collection (1857) №21. (1r) basa arban jūgiyin ejen geser xān... [Бас арван зүгийн эзэн Гэсэр хаан...]. Ms., ff. 1-24r. 29,9x10 cm. 22 lines. A story about the battle between Geser Qayan and Andalm-a.

Calm. D 20. inv. №1813. old call number Xyl. Q 522. Golstunsky collection (1857) №1. (1r) erte nigen čaqtu sakya-mūni burxan nirvan-ni dūri... [Эрт нэгэн цагт Шагжмуни бурхан нирваан дүрийг...]. Ms., ff. 1-74r. 41,5x10,7 (32,8x7,5) cm. 24-26 lines. Part I.

Оросын ШУА-ын Халимаг дахь Хүмүүнлэгийн шинжлэх ухааны хүрээлэнгийн эрдэм шинжилгээний номын сан³⁰

C (Калм) Г 431, инв. №500. Tit.: geser boqdo xāni tuuji [Гэсэр богд хааны тууж]. Ms., ff. 1r-84v, 20x7, 17 lines. (Not endless). Note: Подарок Калм. НИИ ЯЛИ от Сальмина Дорджи. Гесер богдо хани тужи. 1958 г 26 числа месяца собаки. f-ff.: 1-33r. Part VIII, f-ff.: 33v-84v.

Германы зарим хотод буй монгол номын хөмрөг³¹

²⁸ Пинуева Е. О. *Источники Монгольской версии Гэсэриады* //ОУМЭИХ III-2. Уб., 1977, x.132.

²⁹ Uspensky V. L. *Catalogue of the Mongolian Manuscripts and Xylographs in the St. Petersburg State University Library*. Compiled by V.L.Uspensky with assistance from O.Inoue. Ed. and Foreword by T.Nakami. Tokyo, 1999, x.502-503.

³⁰ Орлова К. В. *Описание монгольских рукописей и ксилографов, хранящихся в фондах Калмыкии* //Бюллетень (Newsletter). Вып. 5. Отв. ред. Д.Д.Васильев. М., 2002, x.58.

³¹ Heissig W. *Mongolische Handschriften Blockdrucke · Landkarten*. Wiesbaden, 1961, x.26.

Ms. or. fol. 1353 UB, Tubingen (ehem. PrSB). Tit.: (1r) erte nigen çaq-tu sagyamuni burxani nirvani düri... [Эрт нэгэн цагт Шагжмуни бурханыг нирвааны дүрийг...]. Ms., ff. 1r-26r, 33,5x23 cm, 26 lines.

**Унгарын ШУА-ын номын сангийн
монгол, манж гар бичмэл, барын номын хөмрөг³²**

Mong. 131. tit.: arban jugiyin ejen geser boqdo xan arban tabun tolgotu angdulma xani daruqsan touji orosiboi [Арван зүгийн эзэн Гэсэр борд хаан арван таван толгойт Андулам хааныг дарсан тууж оршив]. Ms., ff. 1r-23r, 32,9 x 8,5 (27,5 x 5,6) cm, 24 lines.

Тод бичгийн Гэсэрийн туужийн бичмэл хувилбарыг анх удаа олон нийтэд танилцуулсан гавъяа оросын монголч эрдэмтэн А.М.Позднеев зүй ёсоор оногддог бөгөөд тэрбээр арван зүгийн арван хорын үндсийг таслан төрсөн ачит богд Гэсэр хааны арван таван толгойт аваргасын хаан Андуламтай хийсэн тэмцлийн тухай бүлгийг тод бичгээр сийрүүлж орос орчуулгын хамт хэвлэн нийтлүүлсэн³³ байдаг. Гэвч ийнхүү хэвлүүлэхдээ тэрбээр хаана хадгалагдаж байгаа ямар эхийг ашигласан болохоо харамсалтай нь дурдаагүй билээ³⁴. Харин эх орны монгол судлал ид хүчээ аван хөгжиж эхэлсэн 1950-аад оны дунд үеэр академич Ц.Дамдинсүрэн Гэсэрийн тууж судлалаар хэд хэдэн дорвитой бүтээл хэвлүүлж эрдмийн зэрэг амжилттай хамгаалсан юм. Тэрбээр Гэсэрийн туужийн монгол (худам монгол болон тод бичгээрх Б.Т.), буриад, төвд хувилбаруудыг харьцуулан судлаад “боломжийн хирээр бүх хувилбарыг цуглуулан судалж дүгнэн цэгнэх нь дорно дахины судлаачдын өмнө тулгараад байгаа том зорилт”³⁵ болохыг онцолсон байдаг. Тиймээс ч “монгол хэлнээ буй Гэсэр хааны туужийг судлахад бидний гарт байгаа бүх хувилбарыг нийтлэх нь нэн чухал”³⁶ ялангуяа “<...> тод үсгийн Гэсэр чухам монгол бичгээс буулгасан буюу ойрад монголд хэлэлцсээр ирснийг бичигт буулгасан алин болох нь шийдвэрлэгдээгүй”³⁷ тул тод үсгийн

³² *The Mongol and Manchu manuscripts and Blockprints in the Library of the Hungarian Academy of Sciences*. Described G. K a r a //ВОН-ХLVII. Budapest, 2000, x.204.

³³ Позднѣевъ А. *Калмыцкіе сказки-VII* //Записки Вост. Отд. Имп. Русс. Археолог. Обш. Т. 9. СПб., 1896, тод бичвэр х.1-40, орос орчуулга х.41-58.

³⁴ Бидний хийсэн эх бичгийн харьцуулалтаас үзвэл тэрбээр эдүгээ Оросын ШУА-ын Дорно дахины судлалын хүрээлэнгийн Санкт-Петербургийн салбарт А.М.Позднеевын цуглуулга дотор D 49 дугаартай хадгалагдаж буй эхийг сийрүүлэн хэвлүүлсэн бололтой.

³⁵ Дамдинсүрэн Ц. *Исторические корни Гэсэриады*. М., 1957, Монгол орчуулга нь. Дамдинсүрэн Ц. *Гэсэрийн туужийн түүхэн үндэс*. Орч. А.Д.Цендина. Уб., 1998, х.6.

³⁶ Ринчен. *Оришил* //Тод үсгийн Гэсэр. Version Oirate des Chansons de Guesser. CSM. T-IX, fasc. 1. Redigit Rintchen. Уб., 1960, х.3.

³⁷ Мөн тэнд, х.5.

Гэсэрийн туужийг нийтлэх нь тун их шаардлагатай байлаа³⁸. Иймээс академич Б.Ринчен тод үсгээрх Гэсэрийн туужуудаас 7 бүлгийг нь сонгон авч “үг үсгийн дүрмийг огт зассангүй, жинхэнэ эх бичгийн ёсоор” нийтэлжээ³⁹. Харин хожим нийтлэхээр үлдээсэн бусад Гэсэр нь “энэхүү дэвтэрт орсон бүлгийн хувилбар зүйл бөгөөд санаа адил боловч зарим зүйл баахан товч, зарим зүйл баахан дэлгэр тул энэ нь Гэсэрийн тууж “<...> олон хувилбар бичмэл эхээр тархан дэлгэрч байсныг гэрчилж буй хэрэг” ажээ. Харамсалтай нь эдгээр Гэсэрийн туужууд баруун монголын бичигтэн хүмүүс болон Дөрвөд Далай хан, Харлаг бэйс Аюурзана зэрэг хүмүүсийн хувийн номын сангаас шилжин ирсэн боловч аль аль нь хэн хэнээс ирснийг нь тэмдэглээгүй учир тэр бүлэг нь тэндэхийн тийм хүнээс ирсэн гэдгийг одоо нэгэнт тодорхойлон хэлэх бололцоогүй байна. Мөн сийрүүлэн бичиж хэвлүүлэхдээ ч гэсэн уг эх нь аль хөмрөгт ямар дугаартай хадгалагдаж байгааг тэмдэглээгүй орхижээ. Тус хэвлэлийн I-IV бүлэг нь Бээжин барын Гэсэрийн туужтай адилхан, 132-134-р хуудас нь уг Бээжин барын Гэсэрийн V бүлгийг нь агуулгын товч байдалтай, 134-170-р хуудас нь 1956 оны Өвөр Монголын хэвлэлийн доод дэвтрийн I-52-р хуудсанд буй VIII, IX бүлэгтэй мөн Цэвээний Гэсэрийн 8-67-р хуудсанд буй VIII, IX бүлэгтэй тус тус тохирч⁴⁰ байна. Түүнчлэн 170-175-р хуудсанд буй VII бүлэг нь Бээжин барын Гэсэрийн мөн бүлэгтэй адил байна⁴¹. Харин ийнхүү хэвлэгдсэн тод бичгийн Гэсэрийн туужийг ӨМӨЗО-ы Нийгмийн шинжлэх ухааны хүрээлэнгийн утга зохиол судлах газар болон мөн орны Гэсэрийн ажлыг удирдах дугуйлангаас эрхлэн худам монгол бичгээр хөрвүүлэн 1986 онд хэвлүүлжээ⁴². Энэ нь “<...> тод үсгийн Гэсэр чухам монгол бичгээс буулгасан буюу ойрад монголд хэлэлцсээр ирснийг бичигт буулгасан алин болохыг”⁴³ шийдвэрлэхийг зорьсон хараахан тод бичиг мэдэхгүй хүмүүст аятай боломжийг бүрдүүлсэн боловч тод бичгээрх зарим нэг үгийг буруу ухааран буулгасан байдал харагдана. Жишээлбэл

1960 оны хэвлэл

öröbküküden /x.132/

amitani öröšüqçi /x.132/

1986 оны хэвлэл

öröbkikü bügüde-i /x.109/

amitan orusiyçi /x.109/ г.м.

Ер нь БНХАУ-ын монголч эрдэмтэд 1980-аад оноос Гэсэрийн тууж судлалаар ихээхэн амжилттай ажиллаж байгаа бөгөөд Шинэжаны

³⁸ Тод үсгээр бичсэн Гэсэрийн тууж огт судлагдаагүй төдийгүй янз бүрийн хөмрөгт байгаа хувилбаруудыг нь ч тодорхой мэдэхгүй байна гэж халимагийн эрдэмтэн А.Бадмаев онцлон тэмдэглэжээ. Үзнэ үү: Бадмаев А. *Калмыцкая дореволюционная литература*. 2-е изд. Под. ред. Л.И.Залесской. Элиста, 1984, x.111.

³⁹ Тод үсгийн Гэсэр. *Version Oirate des Chansons de Guesser //CSM*. T-IX, fasc. I. Redigit Rintchen. Уб., 1960.

⁴⁰ Энэ хоёр бүлэг ихэнхдээ хамт бичигдсэн байдаг бөгөөд европын зарим улсын номын санд хадгалагдаж байгаа эх бичгүүд дээр үндэслэн бүлэглэж хуваасан судалгааг германы монголч эрдэмтэн В.Хайссиг хийсэн байна. Үзнэ үү: Heissig W. *Das "Scheuter" Geser-khan manuscript //ZAS*. Bd. 5. Wiesbaden, 1971, x.43-45.

⁴¹ Čimeddorji Ye. *Mongol Geser-ün tuyu-ji-yin kedün jüyil-un bar keblel jiči edeger-ün dotuyadu qaričayan-u tuqai //Geser-ün tuyu-ji-yin tuqai ögülel-üd*. Geser-ün čubural bičig-VIII. 1985, x.105.

⁴² *Todu üsüg-ün Geser //Geser-ün čubural bičig*. Хөххот, 1986, 6+148 тал.

⁴³ Мөн тэнд, x.1.

⁴⁸ Оросын эрдэмтэн С.М.Трофимова БНХАУ-ын Шинэжан мужаас тэмдэглэн авч 1990 онд хэвлүүлсэн Гэсэрийн туужийн хэлний талаар хөндөн судалсан байна. Үзнэ үү: Трофимова С.М. *Особенности употребления падежных форм в языке Гэсэр ойратов* //Гэсэриада (Духовное наследие народов Центральной Азии). Улан-уде, 1995, х.158-161.

өвөрмөц хэлээр бичигдсэн” гэж тэмдэглэж байжээ. Мөн Н.Поппе, С.А.Козин, Д.Кара нар⁴⁹ Гэсэрийн туужийн хэлэнд анхаарал хандуулж онцлог болохыг нь удаа дараа тэмдэглэсэн байдаг. Тухайлбал С.А.Козин “<...> энэ туужийн монгол хувилбарын хэл баруун өмнөд ойрадын аялгуутай тун төсөрхүү нь харагдаж байна”⁵⁰ хэмээжээ.

Судлаачдын олонхи нь тод үсгээр бичсэн Гэсэрийн тууж бол их төлөв Бээжин барын Гэсэрээс хуулж буулгасан шинжтэй гэж үзцгээдэг боловч⁵¹ “<...> тод үсгийн Гэсэрийн тууж, 1716 хэвлэгдсэн Гэсэрийн тууж хоёрын хооронд зөрүүтэй үг, өгүүлбэр цөөнгүй бий”⁵²-г мөн тэмдэглэдэг юм. “Тэрчлэн хэдийгээр Улаанбаатар хотноо 1960 онд хэвлэгдсэн тод үсгийн Гэсэрийн туужийн эцэст 1716 оны модон барын хэвлэлээс хуулсан мэт заалт байдаг. Гэвч тэр тод үсгийн Гэсэрийн туужийг анх хуулсан уйгаржин монгол үсгийн эх нь 1716 оны модон барын Гэсэрийн тууж биш <...> гэж нотолж болохоор”⁵³ баримт цөөнгүй бий. Харин Ю.Н.Рерих “эл туужийн баруун монголын хувилбар нь зүүн монголын хувилбартайгаа тун ойролцоо байдаг”⁵⁴ гэсэнтэй бид зарим талаар санал нэг байна.

1716 онд Бээжинд хэвлэгдсэн Гэсэрийн туужийн 7 бүлгээс гадна уг хэвлэлд ороогүй зарим бүлэг мэдэгдээд байгаа билээ. Судлаачид эдгээр шинээр олдсон бүлгүүдийг судалж үзээд зарим нь агуулгын хувьд дууриалган зохиосон шинжтэй тул хараахан бие даасан бүлэг болж чадахгүй юм гэж үзээд үндсэндээ бичмэл Гэсэрийн тууж нь

I. Арван зүгийн арван хорын үндсийг тасалсан ачит богд Гэсэр мэргэн хаан алдаршин дуурсан нь

II. Арван таван насандаа арван зүгийн эзэн Гэсэр хаан гучин баатраа дагуулж умар зүг дэх уулын чинээ хар эрэн барс мангасын хувилгааныг алсан нь

⁴⁹ П о п п е Н. *Gesericia* //Asia Major. III-2, 1926; *Гэсэриада. Сказание о милостивом Гэсэр Мэргэн-хане, искоренителе десяти зол в десяти странах света*. Пер., вступ. ст. и коммент. С.А.Козина. //Труды Инс. Ант. Этнограф. и Археолог. АН СССР. Т-VIII. Фольклорная серия №3. М.-Л., 1935; К а р а Г. *Une version ancienne du réset sur Geser changé an âne* //Mongolian Studies. Ed. by L.Ligeti. Budapest, 1970.

⁵⁰ *Гэсэриада. Сказание о милостивом Гэсэр Мэргэн-хане, искоренителе десяти зол в десяти странах света*. Пер., вступ. ст. и коммент. С.А.Козина. //Труды Инс. Ант. Этнограф. и Археолог. АН СССР. Т-VIII. Фольклорная серия №3. М.-Л., 1935, х.13.

⁵¹ Энэ асуудалд зориулсан бүтээлүүдээс М. Үнэнзулааны “Oyirad geser kiged bejejing bar-un geser-ün tuyuji-yin qaricayuluysan sudulul [Ойрад Гэсэр хийгээд Бээжин барын Гэсэрийн туужийн харьцуулсан судлал]” //Oyirad sudulul. №3(57). Өрөмч, 2004, х.48-52/ хэмээх өгүүлийг монгол судлалд түгээмэл биш хэлээр (хятад) хэвлэгдсэний улмаас уншиж танилцаж чадаагүйдээ зохиогч харамсаж байна.

⁵² Д а м д и н с ү р э н Ц. *Ориил* //Гэсэр. Сонгомол эхийг боловсруулж удиртгал, тайлбар бичсэн академич Ц.Дамдинсүрэн. Ред. Ш.Гаадамба. (Монгол ардын аман зохиолын чуулган-VIII). Уб., 1987 [1986], х.11.

⁵³ Мөн тэнд, х.11.

⁵⁴ Р е р и х Ю. Н. *Лин Гэсэр хааны тууж* //SLL [Хэл зохиол судлал]. Т-VI, fasc. 7. Уб., 1969 [1968], х.205.

III. Хятадын Гонма хааны төрийгш зассан нь

IV. Арван зүгийн эзэн Гэсэр хаан арван хоёр толгойтой мангасыг аливаа төрөлтэй нь тасалж Арлан гоо хатнаа авч алтан суварганы дэргэд амарлин суусан нь

V. Шарайголын гурван хааны төрийг авсан нь

VI. Арван зүгийн эзэн Гэсэр хаан арслан мэт гучин баатраа эдгээж аваад ахуй бүгдээ төгсгөж амгалан жарган суусан нь

VII. Арван зүгийн эзэн Гэсэр хаан Аваргасын хаан Андуламыг доройтуулсан нь

VIII. Арван зүгийн эзэн Гэсэр хаан мангасын хувилгаан ламыг дарсан нь

IX. Арван зүгийн арван хорын үндсийг тасалсан ачит богд Гэсэр мэргэн хааны хамаг дайсныг доройтуулж хамаг амьтныг жаргуулсан нь гэсэн 9 бүлэгтэй гэж үзэж байна. Эдгээр бүлгүүдээс Гэсэр хаан, Андулам мангас хоёрын байлдсан тухай өгүүлсэн бүлэг бичмэлээр төдийгүй аман хувилбараар⁵⁵ хамгийн их өргөн тархсан бүлгүүдийн нэг юм⁵⁶.

Энэ удаад бид ХЗХ-ийн тод номын хөмрөгт №1076/4/ дугаартай хадгалагдаж байгаа эхийг (цаашид А эх гэж товчилно. Зох) 1896 онд А.М.Позднеевын хэвлүүлсэн эхтэй (цаашид Б эх гэж товчилно. Зох.) мөн 1960 онд Улаанбаатар хотноо хэвлэгдсэн тод бичгийн эхтэй (цаашид В эх гэж

⁵⁵ Энэ бүлгийн ойрад аман хувилбарууд дараахи байдалтайгаар хэвлэгджээ: Самъяны ярьсан хувилбар //Oyirad Geser-ün tüyüj. Эмх. Анчинхүү, Цэцэнмөнх. Өвөр Монгол. Ард. хэвлэл. хороо. 1984, х.95-104, Wei late "ge si er zhuan" [Ойрад Гэсэрийн тууж] //Geser-ün čubural bičig. х.57-66 (хятад хэлээр); Доржийн ярьсан хувилбар //Geser-ün tüyüj. Sinjiang Geser-ün tüyüj neyite naiman bülüg. 1984, х.95-104; Ё.Доржийн ярьсан хувилбар //Oyirad Geser. Шинэжан. Ард. хэвлэл. хороо. 1991, х.259-289 [худам монгол бичгээр]; Oyirad Geser. Шинэжан. Ард. хэвлэл. хороо. 1991, х.223-249 [тод бичгээр]; Манжин Санжийн хэлсэн хувилбар //Хальмг туульс. Т-II. Зап. и сост. А.Ц.Бембеевой. Элст, 1968, х.203-205.

Өвөр Монголын эрдэмтэд 50 гаруй үлгэр туульчаар Гэсэрийн туужийн аман хувилбарыг хэлүүлж авсанд тэдний 20 шахам нь ойрад Гэсэрийг бичүүлсэн байна. Эдгээр хүмүүсийн дотор 16 хүн нь тод үсгийн Гэсэрийн туужийг уншиж цээжилсэн гэх буюу бусдын уншсанаас цээжилж тогтоосон гэж ярьжээ. Үзнэ үү: Čečenmǝngke. Oyirad Geser-ün tüyüj-yin tuqai ögüleküi-inü //Geser-ün tüyüj-yin tuqai ögülel-üd. Geser-ün čubural bičig-VIII. 1985, х.184.

⁵⁶ Н.Поппе "Гэсэрийн туужийн найм, есдүгээр (Гэсэр арван хоёр толгойтой мангастай байлдсан нь, Андулам хаантай байлдсан нь хэмээх. Б.Т.) бүлэг буриад монголчууд болон монголын ойрад нарын дунд их дэлгэрсэн бололтой байна" /П о п п е Н. *Geserica* //Asia Major. III-2, 1926, х.23/ гэж онцлон тэмдэглэжээ. Энэ хоёр бүлгийн халимагуудын дундаас олдсон хувилбарыг эн тэргүүн Б.Бергманн герман хэлээр орчуулж хэвлүүлсэн /B e r g m a n n В. *Nomadische Streiferein under der Kalmuken in den Jahren 1802 und 1803*. Vol. III. Riga, 1804, Vol. IV. Riga, 1805, х.181-214/ байдаг. Түүний хэвлүүлсэн энэ хувилбартай тун адилхан хоёр бүлгийг Е.Тимковский мөн хэвлүүлсэн /Т и м к о в с к и й Е. *Путешествие в Китай через Монголию в 1820 и 1821 гг.* Т. 1. СПб., 1824, х.281-297/ нь бий.

товчилно. Зох.) харьцуулан орчин цагийн монгол хэлээр хөрвүүлэн тайлбар, зүүлт хийж хэвлүүллээ. Ингэхдээ А эхэд байхгүй боловч Б эхэд байгаа үгийг [] дөрвөлжин хаалтанд, харин Б эхэд байхгүй А эхэд байгаа үгийг () нуман хаалтанд, энэ хоёр эхэд байхгүй В эхэд байгаа үгийг < > гурвалжин хаалтанд хийж бичлэгийн зөрүүтэй үгүүдийг зүүлтэнд тайлбарласан болно. Гэхдээ зарим нэг нөхцөлийг эхүүдэд өөр өөрөөр бичсэн боловч энэ нь өгүүлбэрийн утгад ноцтой өөрчлөлт оруулахгүй гэж үзээд тэр бүрий тайлбар хийгээгүй орхисоныг анхаарна уу.



Оросын ШУА-ын Дорно дахин судлалын хүрээлэнгийн

Санкт-Петербургийн салбарын ховор номын хөмрөгт D 49 (Позднеев, 311), инв.
№1052 дугаартай хадгалагдаж буй Гэсэрийн туужийн хэсэг

ON THE EPIC «GESER» IN CLEAR SCRIPT

Tovshintugs Byabjav (Ulan-Bator, Mongolia)

The article represents the linguistic analyses of the epos Geser in Clear Script.

Б. М. Нармаев (Санкт-Петербург, Россия)

А. М. Бурцева (Санкт-Петербург, Россия).

**ТИБЕТСКАЯ РУКОПИСЬ О ЦАРЕ ГЕСАРЕ,
ХРАНЯЩАЯСЯ В РОССИЙСКОЙ
НАЦИОНАЛЬНОЙ БИБЛИОТЕКЕ**

Сказание о царе Гесаре (Гесер в монгольских и бурятских версиях) известно многим народам Центральной Азии, Гэсэриада - это обобщенное название для эпоса о Гесере и его культе. Хотя слово было сформировано по аналогии с Илиадой Гомера, оно обозначает не одно цельное, завершенное произведение, созданное определенным автором в определенное время, а отдельные, разрозненные произведения, связанные общим сюжетом и именем главного героя. География распространения версий Гесериады весьма широка: известно существование тибетских, монгольских, бурятских, ойратских, калмыцкой, тюркской версий, а также версий на языках лепча (в Сиккиме), балти (на границе между Ладаком и Пакистаном) и бурушаски (в горных районах на севере Кашмира). Эпос существует в письменном и устном видах, манера исполнения и содержание повествования у каждого народа своя. Изучение Гесериады имеет давнюю историю и традицию и не теряет актуальности и сейчас: во многих научных центрах России, Китая, Монголии, Японии и многих западных стран продолжают исследования эпоса, хранящего в себе информацию об истории, укладе жизни, верованиях древних народов, населявших Центральную Азию.

Первые сведения о существовании версий эпоса о Гесере в Тибете появились в 1834 г., когда о них сообщил венгерский ученый Чома Кёрёши. Начались активные поиски тибетской Гесериады, и в 1884-1886 гг. Г.Н. Потанин записал фрагменты тибетской и тангутской версий, а также приобрел старую амдоскую рукопись, которую и передал в Публичную библиотеку. В 1900 г. А.Г. Франке опубликовал западнотибетскую версию эпоса о Гесере. В 1956 первые три главы печатного издания Линг-Цанг в латинской транскрипции опубликовал Р.А.Стейн. Сейчас активная исследователь-

ская и издательская деятельность проводится в КНР в провинциях Сычуань, Ганьсу, Цинхай. В Тибетском Автономном Районе и в Автономном Районе Внутренняя Монголия Китая существуют Центры изучения, как всего культурного наследия Тибета, так и Гэсэриады в частности [Li Lianrong].

Ю.Н.Рерих говорит об изначальном «примитивном» корпусе, небольшом сюжете о Гесере, на основе которого возник целый эпос, получивший затем распространение в Монголии и в других регионах всей Центральной Азии [Рерих 1999: 56]. К тибетским версиям возводит происхождение остальных глав Гесэриады и Ц.Дамдинсурэн, который приводит в своей монографии перечень известных науке тибетских версий:

1. Камский «Лин Гэсэр» (Восточный Тибет). Версия известна в пересказе на французском языке, сделанном А. Давид-Неель и ламой Йондэн по рассказам бардов Лина и по тибетским рукописям. Издана в Париже в 1931 г.

2. Ладакская версия. (Западный Тибет). Издана миссионером Франке в Калькутте, сопровождается изданием тибетского текста на ладакском диалекте и кратким изложением содержания на английском и немецком языках. Издана в нескольких выпусках "Bibliotheca Indica" 1905-1909 гг.

3. Рукопись Публичной библиотеки. Приобретена в Амдо, в тангутском монастыре Гонгрча Г. Н. Потаниным в 1885 г.

4. Тибетская рукопись А. «Жизнеописание Гесер-хана, владыки мира». Находится в рукописном отделе ИВ РАН, Тиб. фонд, В – 1477.

5. Тибетская рукопись Б. «Глава об усмирении джин-сатамского государя из повести о линском достопочтенном Гесер-хане» с подзаголовком «Описание круга сражений, данных в стране Джан-Лин мировым ханом Гэсэром». Обнаружена в библиотеке Богдо-гэгэна, хранится в Государственной библиотеке Монголии, фотокопия – в фондах ИВ РАН.

6. Тибетская рукопись В. «Глава о покорении еретического народа страны Джан всемирным высшим ханом земли, Гесером, покорителем врагов, радостью души храбрых и умных». Предположительно, именно эта версия была приобретена Шифнером через миссионера Ешке. Хранится в Рукописном отделе ИВ РАН (Тиб. фонд, В 1478) [Дамдинсурэн 1957: 146-162].

Это - перечень версий, которые известны науке и были в той или иной степени изучены. Помимо рукописей, существуют и печатные версии, изданные тибетцами в Индии, а также до сих пор в

частных коллекциях и государственных библиотеках хранятся рукописи и несколько печатных изданий, ожидающих публикации и дальнейшего изучения [The Epic of Gesar 1979-1984: 2].

Помимо закрепившейся письменной традиции, Гесериада существует в устной форме. Особенность эпоса о Гесере состоит в том, что он продолжает расти и развиваться - с древнейших времен и по сей день, сказители сочиняют новые сюжеты о Гесере. Скорее всего, именно с устных фольклорных преданий, популярных среди народа, и возник цикл рассказов о подвигах Гесера, который стал основой литературного произведения. Сейчас же сказители (*sgrung mkhan*), передавая свое мастерство из поколения в поколение, сохраняют эпос «живым», обогащая культуру своего народа и сохраняя фольклорные традиции. Некоторые сказители знают один эпизод из эпоса, некоторые - целый свод глав, которые они могут исполнять в состоянии транса в течение нескольких дней, месяцев или даже годов. Феноменальная память и мастерство исполнения сказителей привлекает внимание исследователей не меньше, чем рукописные тексты. В Институте Исследования Гэсэра в Тибетском Университете делают аудиозаписи песен известных народных исполнителей эпоса о Гэсэре, и количество строк, которые помнят эти сказители, поражает [Zhambei Gyaltso] Монгольский ученый У. Сэцэнмунх сообщает, что «в последнее время уже найдено свыше 20 вариантов письменного и более 300 глав устного тибетского Гэсэра» [Сэцэнмунх 2004: 204]. Американский исследователь Робин Корнман в своей диссертации по буддийской версии эпоса о Гесаре Лингском пишет, что существует более тысячи глав письменного эпоса о Гесере; есть более 2100 часов записей песен о Гесере, хранящихся в Тибете и Китае. Также имеются записи других версий, распространенных в Центральной Азии и на Дальнем Востоке [Kornman 1995: 11].

Воинственный Гесер стал не только литературным персонажем, но и объектом поклонения для народов, среди которых распространён эпос. Действительно, известно существование культа Гесера в Тибете и Монголии, - первые сведения о нем появились как раз из описания храма Гесера в Монголии, сделанного П.С. Палласом (путешествие 1776-1801 гг.) Существуют небольшие по объему сочинения, которые использовались при обрядах, посвященных культу Гэсэра. В Каме (юго-восточный регион Тибета), по сообщению Ю.Н. Рериха, бытовала служба в школе Ньингма и церемония подношения тарма в честь царя Гесера, почитавшегося защитником религии [Рерих 1999: 63]. Известно также существо-

вание живописных изображений Гесера, его коня, оружия, замков - танки (свитки), фрески, бронзовые и глиняные изображения. Помимо прочего, в последнее время популярны театрализованные постановки по мотивам эпоса, танцы, экранизации, как на тибетском, так и на китайском языках.

Образ Гэсэра глубоко проник в культуру Тибета, легенды и предания о нем получили широкое распространение, оказав значительное влияние на все стороны жизни тибетских народов. Гесериада как героический эпос народов Центральной Азии содержит немалое количество информации об истории, культуре, религии всего ареала распространения версий произведения. Исследователи соотносят исторических деятелей, возможно, нашедших отражение в фольклорной традиции, с главными персонажами; события, оказавшие влияние на ход истории в древний период, - с основной сюжетной линией эпоса. Гесериада является богатым источником, содержащим сведения о древних топонимах и этнонимах - названия гор, долин, рек, народов, населявших места действия эпоса; сведения о традиционных верованиях, о распространении влияния буддизма. Кроме того, опираясь на эпос, можно получить представление о политической ситуации и взаимоотношениях народов и стран, а также об их быте и жизнедеятельности.

Однако, прежде всего, Гесериада - это литературное произведение, героический эпос, величайший памятник народного творчества. Язык эпоса богатый, полный художественных приемов и образов, ритмика текста и структура повествования привлекают внимание исследователей-фольклористов, литературоведов, филологов.

Рукопись Российской Национальной библиотеки

Тибетская рукопись, хранящаяся в Рукописном отделе Российской Национальной библиотеки (История рождения. Тиб. Н.С. № 58; О войне. Тиб. Н.С. № 59), была приобретена Г.Н.Потаниным в 1885 г. в Амдо в тангутском монастыре Гонгрча во время путешествия по западному Китаю. Потанин сообщает, что видел там тибетскую рукопись о Гесере и хотел, чтобы ее переписали для него. Однако вместо этого ему предложили старую готовую рукопись, недостающие листы которой, правда, не все, были дополнены неким ламой [Потанин 1893: 114].

Исследованием этой рукописи занимался Ц.Дамдинсурэн (он назвал ее «Рукопись Публичной библиотеки им.Салтыкова-

Щедрина (ПБ)» по названию РНБ с 1932 по 1992 г.) По его описанию эта версия сильно отличается от прочих тибетских рукописей Гесериады, в частности, от версии, изданной Франке, и от пересказа Давид-Неель. В ней мало мифологических элементов, события излагаются реалистично, с указанием точных географических данных. Язык версии напоминает язык тибетских памятников IX-X вв., обнаруженных в Дуньхуанской пещере.

Рукопись состоит из двух частей: первая часть - 67 листов размером 36*11 см, на каждой странице 7-8 строк, имеет заглавие: *gling seng chen rgyal po'i skyes rab rnam par thar pa'i le'u* - «Глава о жизни и совершенствовании царя лингского великого льва». Вторая часть - 89 листов размером 35*12 см, на каждой странице 6-9 строк, заглавие: *lnga ba hor dmag ches pa'i le'u* - «Пятая глава о войне с хорами» [Дамдинсурэн 1957: 148]. Поскольку автор имеет дело с транслитерацией рукописи, сохранность бумаги, цвет чернил, а также возможные исправления или пометы описать невозможно. Однако по фотографиям фрагментов рукописи в монографии Ц.Дамдинсурэна, можно увидеть, что рукопись написана тибетским письмом у-чэн (*dbu can*), почерк неровный, убористый, цеги (*tsheg*) между слогами иногда видно нечетко. Обрамление листов сделано двумя тонкими линиями, неровными, пересекающими друг друга в углах. Пагинация полистная.

Поскольку в этой тибетской рукописи нет колофона, Ц.Дамдинсурэн обращается к монгольскому тексту и находит во втором томе на листе 347а отрывок, в котором говорится о банди Норбо Чойбэбе, который собрал народ Линга и рассказал историю жизни Гэсэра [Дамдинсурэн 1957: 106-107]. Дамдинсурэн считает, что Норбо Чойбэб мог быть автором первоначального текста эпоса, где прототипом Гэсэра стал исторический деятель Кукунора Госьло (997-1065). Основываясь на этом мнении, Р.Н.Дугаров находит в материалах «Дэбтэр-чжамцо» сведения о том, что Госьло (Цзюесяло) после смерти, во время циклизации глав Гэсэриады, стали называть Лин-чже Гэсэр-чжалпо [От Дуньхуана 2009: 159].

Ц.Дамдинсурэн делает вывод, что эта рукопись - неполный список тибетского оригинала, с которого был переведен так называемый монгольский «Лин Гэсэр» - двухтомная рукопись под заглавием «Биография Дзамлин Сэнчина». Основанием к такому выводу стало сопоставление этой монгольской версии с различными тибетскими, поскольку гипотеза о тибетском генезисе эпоса о Гэсэре тогда требовала подтверждения. Хотя поиски не достигли цели найти оригинал, все же большим успехом могут считаться

обнаруженные сходства глав монгольского «Лин Гэсэра» с данной тибетской рукописью: совпадают два отрывка этой версии - часть первая, I и II главы, лл.1-12 соответствуют лл.1-19 первого тома «Лин Гэсэра», вторая часть, лл.39-88 - лл.213-309 второго тома [Дамдинсурэн 1957: 148].

Содержание всей рукописи состоит из трех частей: рождение Гэсэра, путешествие на север и война с шарайгольскими ханами. Это основные главы эпоса, которые присутствуют во всех версиях Гесериады и являются стержневым сюжетом всего эпоса. Принимая во внимание то, что эта рукопись является неполным списком с неизвестного тибетского оригинала, вполне возможно предположить, что переписчиком неслучайно были выбраны именно эти, наиболее значимые, части.

Ц. Дамдинсурэн, сделав параллельный перевод первой главы тибетской рукописи РНБ и первой главы монгольского «Лин Гэсэра», заключает, что сходство обоих рассказов не нуждается в подтверждении [Дамдинсурэн 1957: 89]. Действительно, оба текста начинаются с молитвы Будде, затем идет «Первая небесная глава», в которой рассказывается о жизни будущего Гэсэра, сына владыки богов Цанба-Карбо (*tshangs pa dkar po*) (Брахмы), Дондуба (*don 'grub* - «достигающий цели») (имя переведено на монгольский как Уйлэ-Бутугэгчи (*Uile bUtUgegeci*), т.е. «делоисполнитель»). После жребия между тремя братьями, Дондубу выпадает отправиться в Срединный мир на защиту человеческого рода от «захвата дьявольским родом», куда Дондуб сначала спускается на землю в виде необычной птицы. Увидев эту птицу Цотон-Дак, хотел пустить в нее стрелу, а «единственный выдающийся богатырь» Сэндаг сделал ей подношение. Дондуб, увидев, что страданий на земле множество, и справиться со злом нелегко, возвращается в Верхний мир, чтобы попросить у своих родителей божественного коня, доспехи, оружие, защитников и врачей. Получив желаемое, он оставляет небесное тело, которое стало священным местом для жертвоприношений, Дондуб перерождается в Срединном мире.

Вторая глава о Рождении Гэсэра тибетской рукописи РНБ

Вторая глава начинается с 7 строки 4 листа словами «Если вкратце рассказать главу вторую - о рождении, то так будет» (*gnyis pa sku 'khrungs pa'i le'u chad na 'di ltar legs/*) и заканчивается на листе 12а словами «Это - вторая глава о рождении» (*'di yan sku khrungs ba'i le'u sde gnyis pa'o/*). Сначала идет описание страны

Линг, в которой живут отец Таг Брал (*thag bral*) и мать Надзин Гьялмо (*sna 'dzin rgyal mo*), у которых есть пять сыновей: Сентаг Рагье (*seng stag ra sgye*), Гале Гомчунг (*sga le sgom chung*), Точунг Таг (*khro chung stag*), Цикю Таг (*rtsi skud stag*), и Пангзан Таг (*spang zan stag*). Когда сыновья вырастают, отец отдает каждому из них удел земли и имущество. Старший сын Сентаг Рагье женится на девушке Гагцха Лхамо (*'gags tsha lha mo*), но поскольку у них не рождается наследника, Сентаг Рагье женится на ее младшей сестре Дкартиг Мэн. Однако и она не рождает ему сына, и Сентаг Рагье женится в третий раз, на девушке Нагтиг Мэн. Когда и на этот раз не появляется наследник, Сентаг Рагье молится Брахме, чтобы тот даровал ему сына. Так, Гагцха Лхамо исполняется 50 лет, и однажды она видит, как по небу в окружении дакинй летит небесный мальчик, украшенный шелками и драгоценностями. Это - знак того, что вскоре у нее родится не обычный человек, а перерождение божества. Нагтиг Мэн начинает завидовать Гагцха Лхамо и задумывает устроить все так, чтобы все подумали, что она сошла с ума. Когда все братья уходят на охоту за яками, чтобы устроить пир для жителей Линга по поводу скорейшего появления наследника, Нагтиг Мэн дает Гагцха Лхамо одурманивающую еду, клеветает на нее Точунг Тагу и говорит всем, будто она лишилась рассудка.

В отличие от многих тибетских версий, в которых проза смешивается поэтическими формами, данная рукопись излагается в прозе. Если в других текстах главные герои перед тем, как что-либо сообщить, поют на определенную мелодию песню - *glu*, начиная обычно со слов *a-la a-la tha la la* [The Epic of Gesar 1979-1984: 3], то здесь персонажи хоть и поют песни, но без подобных вступлений и не в стихотворной, а прозаической форме. При этом такие приемы и обороты, как сравнение, гипербола и эпитеты, свойственные художественным произведениям, присутствуют в тексте: можно отметить поэтическое описание страны Линг: «Великая страна - Белый Линг: правая ее часть была похожа на наложенную стрелу, левая ее часть была подобна согнутому луку». Подобное сравнение, по всей видимости, не случайно: государство Гэсэра славилось именно военной силой и могущественной армией. В тибетских исторических текстах («Гатан-дэнга» *bka' thang sde lnga*, «Мани-гамбум» *ma ni bka' bum*, «Падма-гатанг» *padma bka' thang*) встречаются упоминания самого Гэсэра и его страны: история о том, как к царевне индийского царства Захор сватались правители разных стран и присылали дары, которым славились их земли:

царь Индии прислал драгоценности и золотые монеты, царь Китая - чай и шелк, царь Бенгалии - слонов, среди них и Гэсэр - прислал множество оружия. В «Сказании о царях» (*rgyal po'i bka'i thang yig*) из «Гатан-дэнга» сообщение о стране северного воинственного Гэсэра, где производятся состязания по стрельбе [Дамдинсурэн 1957: 176-184]. Так как эпос относится к фольклорному жанру, язык повествования близок к разговорному. На это указывает, например, использование вспомогательных глаголов *'dug* и *yin*, которые не употребляются в классическом языке.

Публикация древнейшей, уникальной версии тибетского эпоса о царе Гесаре, хранящейся в РНБ, может стать базой для дальнейших исследований в области литературоведения, лингвистики, фольклора, мифологии, текстологии, истории народов Центральной Азии, привлечет внимание общественности в традиционно буддийских регионах России и за рубежом.

Литература

Источники на тибетском языке, хранящиеся в Рукописном отделе Российской Национальной Библиотеки:

1. История рождения царя Лин сен-чена (Гесер-хана). Тиб. Н.С. № 58;

О войне с (монголами) хорами глава 5 из Гесер-хана. Тиб. Н.С. № 59.

На русском языке:

1. Дамдинсурэн Ц. Исторические корни Гэсэриады / Ц.Дамдинсурэн; РИСО АН

СССР. Ин-т востоковедения. - М.: Издательство АН СССР, 1957. - 228 с.

2. От Дуньхуана до Бурятии: по следам тибетских текстов. Российские тибетологи к 80-летию со дня рождения Регби Ешиевича Пубаева: сб. статей. - Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2009. - 288 с.

3. Потанин Г.Н. Тангутско-тибетская окраина Китая и Центральная Монголия. Путешествие Г.Н.Потанина 1884-1886 / Г.Н.Потанин, Императорское Русское Географическое Общество. - Т.2. - СПб: Типография А.С.Суворина, 1893. - 437 с.

4. Рерих Ю.Н. Тибет и Центральная Азия : Статьи, лекции, переводы / Ю.Н.Рерих. - Самара: Издательский дом «Агни», 1999. - 359 с.

5. Сэцэнмунх У. Исследование письменного монгольского эпоса о Гэсэре / У.Сэцэнмунх. - СПб: Астерион, 2004. - 256 с.

6. Цэндийн Дамдинсүрэн : к 100-летию со дня рождения / сост. А.Д.Цендина ; Ин-т востоковедения РАН. - М.: Вост. лит., 2008. - 574 с.: ил.

На английском языке:

1. Zhambei Gyaltsso. Bab Sgrungs: Tibetan Epic Singers / Institute of Ethnic Literature,

Chinese Academy of Social Science. Trans. by Ellen Bartee. Oral Tradition.16/1 (2001): 280-293.

2. Kornman R.B. A comparative study of Buddhist version of the "Epic of Gesar of Ling" / Robin Brooks Kornman. - Volume 1 of 2. - Princeton University, 1995. - 426 p.

3. The epic of Gesar / with Tibetan introd. by Lopon Pemala and English introd. By R.A.Stein. - Volume 1. - Thimphu, Bhutan: 1979-1984. - 670 p.

Электронный ресурс:

1. Li Lianrong. History and the Tibetan Epic Gesar / Institute of Ethnic Literature, Chinese Academy of Social Science. Trans. by Qiao Jin. Oral Tradition 16/2 (2001): 317-342 [Электронный ресурс]. –

URL:http://journal.oraltradition.org/files/articles/16ii/Li_Lianrong.pdf

TIBETAN MANUSCRIPT ABOUT KING GESAR HELD IN RUSSIAN NATIONAL LIBRARY

Badma M. Narmaev (Sankt-Petersburg, Russia)

A. M. Burtseva (Sankt-Petersburg, Russia)

The epic of King Gesar (Geser in the Mongolian and Buryat versions) is known to many people in Central Asia and Geseriad is a common name for the epic of Geser and his cult. Geographical spread of the epic versions vary much, there are Tibetan, Mongolian, Buryat, Oirat, Kalmyk, Turkic versions as well as in Lepcha language (Sikkim), Balti language (border region between Pakistan and Ladakh) and Burushaski language (in the mountainous areas of the northern Kashmir).

Tibetan manuscript held in the Manuscript Department of the Russian National Library (History Of The Birth: Tib. N.S. № 58; About The War: Tib. N.S. № 59), was acquired by G.N.Potanin in 1885 in Tangut Gongrcha monastery in Amdo while traveling in Western China. Academician Ts.Damdinsuren studied this manuscript (he called it "a manuscript of the Public Library" according the name of The Russian National Library from 1932 to 1992).

The manuscript consists of two parts: the first part has 67 sheets, 36 x 11 cm size, 7-8 lines per a page, the title is: gling seng chen rgyal po'i skyes rab nam par thar pa'i le'u - «The chapter about life and perfecting of the Ling Great Lion king.» The second part has 89 sheets of 35 x 12 cm size, 6-9 lines on each page, the title is: lnga ba hor dmag ches pa'i le'u - «The fifth chapter about war with Hor». The content of the entire manuscript consists of three parts: the birth of Geser, a trip to the North and the War on sharaigol khans. These are the main chapters of the epic, which are present in all versions of Geseriad and they constitute the backbone of the plot of the epic. In contrast to many Tibetan versions in which prose is replaced by poetic forms, this manuscript describes in prose. Since the epic belongs to the folklore genre, language of the narrative is close to the spoken language.

Publication of an oldest, unique version of the Tibetan Epic of King Gesar held in the Russian National Library will be the basis for further researches in the fields of folklore, mythology, linguistics, , textual study, history of the peoples of Central Asia, will attract attention of public in the traditionally Buddhist regions of Russia and abroad.

И. С. Устиева (Элиста, Россия)

ИСТОРИЧЕСКАЯ ОСНОВА КАЛМЫЦКИХ НАРОДНЫХ ЗАГАДОК*

Загадки – постоянно развивающийся жанр устного народного творчества. Каждое поколение всегда вносит что-то новое. Одни загадки дошли из глубин веков, и сохраняют свой первоначальный смысл, другие получают новое осмысление и продолжают бытовать в активной форме. Человек в процессе жизни тесно связан с обществом и окружающей его природой.

Являясь одним из наиболее древних видов дидактических произведений калмыцкого фольклора, загадки содержат следы далеких эпох. Загадка как бы погружена своим содержанием и образной системой в мир бытовой повседневности, она постоянно и органично обращается к подробностям и деталям быта. То, что для других жанров представляется чем-то несущественным и второстепенным, для загадки составляет ее суть.

* Статья подготовлена в рамках проекта РГНФ № 12-24-03002 а(м) «Памятники фольклора монгольских народов».

Прежде чем обосноваться в начале XVII в. на территории России (между Волгой, Доном и Каспием), предки калмыков кочевали по безбрежным степям Азии, проживали в лесах и горах Алтая и Хангая. Именно оттуда калмыки принесли с собою на новую родину самобытную культуру и искусство, оригинальную литературу.

Письменность среди калмыков была распространена слабо, но жажда познания мира, его образного осмысления, жажда созидания неудержимо тянула людей к творчеству. Замечательные поделки из дерева, кости, кожи создавали народные умельцы. Слагались песни, сказки и легенды, мифы и предания, загадки, благопожелания, пословицы и поговорки. Эти творения - бесценное наследство калмыцкого народа. Передаваясь из уст в уста, из поколения в поколение, они несли в себе огромную силу. В них отражалась история народа, его идеалы, его стремление к свободной и счастливой жизни.

Калмыцкий фольклор своеобразен и самобытен, для которого характерна житейская мудрость, национальный колорит, художественная выразительность. Загадки, пожалуй, самый активный жизнеспособный вид устного творчества. Они являются отображением среды и природы, в которой проживали калмыки.

Улан туһл ясн хашад уйята. Шүдн келн хойр. / Красный теленок за костяной оградой. Язык, зубы. / Бийэс чини бичкн юмн бийиг чини меклэж. Нөр./ Нечто меньшее, чем ты сам, тебя же и обмануло. Сон.

На фоне угасающего интереса к национальному фольклору загадка сохраняет красочность языка. Относительная краткость, ритмичность загадок способствует легкому запоминанию и передаче их без особых изменений. В настоящее время сохранилось множество архаических загадок. О.Н. Говоркова утверждает: «Загадки — традиционный фольклорный жанр, не исчезнувший, а активно бытующий в настоящее время» [Говоркова 2004]. Действительно, в загадках под влиянием различных социальных изменений вносятся новые элементы в традиционные тексты. Как яркое отражение культуры калмыцкого народа, загадка сохранила своеобразие речевого творчества безымянных сказителей, рассказчиков, запечатлевших текст загадок в устойчивых сочетаниях слов и неизменных композиционных построениях.

Калмыки свои загадки называют «тээлвртэ туульс» или «тээлһтэ туульс», что в переводе означает «сказки с отгадками». В основе калмыцкой загадки — метафорическое изображение того, о чем говорится в ней. Разгадка — это изображаемый объект или

явление из общественной жизни прошлого и настоящего, что получило иносказательную характеристику на основе сходных признаков между тем, что загадывается, и тем, что должно быть отгадано. Загадки особенно были популярны среди молодежи, которые устраивали состязания в знании и умении их отгадывать. Поскольку в загадке воплощаются представления об окружающем мире, постольку она может выступать полем для реализации культурных универсалий. Это дает основание сделать предположение о долговечности и адаптивности загадки к новым социокультурным условиям [Седакова 1999].

Е.В. Голубева [Голубева 2006], исследуя языковую картину мира в калмыцком языке, отмечает важность символики чисел, сакрализации определенных чисел в речи и в культуре калмыцкого народа, чему свидетельствуют многочисленные примеры в загадках, пословицах, поговорках и других единицах устного народного творчества калмыцкого народа. Исследователь ведет речь о тех числах, которые имеют определенную значимость в национальной культуре. Помимо чисел обычных, часто употребляемых в обиходной речи, в перечислении порядка, простого счета, существуют числа сакральные. Эти цифры сакрализируются во многих культурах и включают в себе ярко выраженное культовое значение. Поэтому предметный мир загадки — это мир сакрализованный. В форме иносказательной речи зашифровывались сакральные для человека вещи и явления [Жигарина 2006].

В качестве подтверждения важности символики чисел в культуре калмыцкого народа можно привести числовые загадки, которые выделяются, прежде всего, своим построением. Последовательно обозначая числа первого десятка, они выражаются в вопросительной или повествовательной форме. Например:

Негн юмб? Нег үзсн күүһэн мартхий? / Что такое один? Можно ли забыть виденного один раз? / Хойр юмб? Хойр хартан атхсн юман тэвхий? / Что такое два? Можно ли упустить вещь, которую держат двумя руками?.

Образы числовых загадок вполне реальны, не выдуманы, взяты из действительности, окружающего мира, отражают хозяйство, быт калмыков, наблюдения над природой (движение звезд и т. д.). Числовые калмыцкие загадки по форме одинаковы: число, названное в вопросе, обязательно повторяется в ответе, выраженном в виде риторического вопроса, но оно приобретает определенное содержание, конкретное значение, например:

Йисн юмб? Йисн көвүтэ кун аль сансарн бээх. / Что такое девять? Человек, имеющий девять сыновей, живет, как пожелает.

Следует заметить, что вопрос предопределяет ответ в том смысле, что количество чего-нибудь (предметов или явлений) в ответе должно соответствовать числу, названному в вопросе, подыскиваются такие образы, которые отражают вкусы, интересы калмыков. При этом отгадывание выступает как перевод текста в другой код сакрального знания, проявляя медиаторные свойства загадки. На это указывает ее тесная связь с обрядовым календарем и ритуалами инициации, с магией слова и явлениями языкового табу и тайных языков, которые применялись ко всему сакральному. Поэтому предметный мир загадки – это мир сакрализированный. В форме иносказательной речи зашифровывались сакральные для человека вещи и явления.

Специфика загадки и ее несколько обособленное положение среди других языковых единиц объясняется, прежде всего, ее диалогической природой. Отсюда возникает соотносительность данной паремии, как с языковой системой, так и с речевым планом реализации. «Осознание загадки как явления языка и речи неслучайно: загадка – это речевое образование, закрепившееся в языке, ее реализация в речи предполагает, как минимум, двух собеседников, она состоит из двух частей, тесно связанных между собой структурно и семантически, и только в их сочетании обнаруживается необходимая для понимания полнота каждой части» [Неклюдов <http://www.ruthenia.ru/folklore/postfolk.html>]

Трансформация традиционной фольклорной загадки в информационном мире повторяет судьбу мифа, поскольку связана с потерей сакральности. И.М. Колесническая очень четко описывает эволюцию загадки и определяет ее современную форму и функции: «Имевшие некогда серьезное значение вечера загадок все более и более приобретали развлекательный характер, загадывание загадок превращалось в игру. Старая, утилитарная функция загадочной речи сменилась в новое время новой функцией загадки: дать познание окружающего человека мира в художественной, образной форме. Загадка получила новые функции – познавательные, она стала средством испытания остроумия, тренировки сообразительности. Бытуя как народное умственное развлечение, загадка уже утратила большей частью связь с определенными календарными сроками» [Кравченко 1940].

Активной трансформации загадок сегодня способствует развитие электронной коммуникации: с появлением Интернета загадка нашла свое применение и развитие у современной взрослой аудитории, доказательством чего служат форумы, посвященные калмыцким загадкам (например, [forum.freekalmykia.org // forum.r08.ru // kalmyk.info // forum.kalmykia.ru // gromila.vremya-smeha.ru // netoshick.livejournal.com // possward.blogspot.ru // fantlab.ru // otvet.mail.ru // harada.ru // odnoklassniki.ru // vk.com]

Участники таких форумов состязаются в умении найти ключ к разгадке творений, созданных их предками кочевниками-скотоводами. Это создает некие трудности в восприятии метафорических образов, воссозданных в калмыцкой загадке, тем самым, отгадавший заслуживает высшую похвалу за сообразительность, знание быта и окружающего мира своих предков. Ведь преклоняясь перед стихией, калмыки научились с пониманием относиться к земле, воде, флоре и фауне своего края, осознавая себя его органической частью. Примечательно, что независимо от возраста участников, загадывание традиционных загадок носит агонистический характер и сохраняет рудименты архаического ритуала инициации [Насыбулина 2008]. Таким образом, до сих пор калмыцкая загадка бытует в устной традиции как средство развития сообразительности, находчивости. В современном сообществе она получила новые функции – познавательные, она стала средством испытания, остроумия, тренировки сообразительности.

Фольклорная традиция донских калмыков была зафиксирована И.И.Поповым. Его девять рукописных книг, содержание которых не было опубликовано в полном виде, хранятся в Ростовском областном архиве (фонд 55). Среди донских калмыков И.И.Попов наблюдал интересную форму бытования загадок в виде состязания. Приведем описание такого состязания по материалам И.И.Попова:

«Игра в загадки представляла, в частности, излюбленное некогда занятие донской калмыцкой молодежи, особенно в долгое зимнее время. Собиравшаяся в кибитке молодежь делилась на две партии. Распределение участников игры на партии производили два старших по возрасту (*толхайчи* – разг., *толһач*), а если все участники игры однолетки – двое избранных в «старшие». Делили участников игры так, чтобы не было споров о неправильном (более сильном и слабом) составе партии. Если количество участников являлось нечетным, *толһачи* мерялись между собой на бечеве или палке: чей кулак был верхним – в состав партии того поступал нечетный «лишний» участник игры. В том случае, когда

среди участников игры находился мастер отгадывать загадки и на него претендовали обе партии, вопрос о нем разрешался тем, что *толхачи* мерялись на той же бечевке или палке. Загадку мог предложить не только *толхачи* своей партии, но и каждый участник партии. Если желающих несколько – устанавливалась очередь, кто задает вопрос первым, кто вторым и т.д. Партия «А» задает вопрос партии «В». Разгадывать загадку должны все участники «В», но отгадавшим считается тот, кто первым успеет произнести разгадку вслух.

Если партия «В» не разгадала вопрос или дала неправильный ответ, партия «А» задает вторую загадку и т.д., пока со стороны партии «В» не последует разгадка, после чего загадывание вопросов переходит к партии «В».

Победителями считаются не отдельные лица-участники партий, вся партия в целом. Побежденной считается партия, исчерпавшая свой запас новых, неизвестных ранее загадок. Тогда переходят к осмеянию старшины побежденной партии. Начинаются шуточные вопросы-загадки старшины - *толхачи* партии – победительницы сочленам своей группы:

Что возьмешь? Голову Лиджи (имя старшины побежденных). А на что тебе колотушка эта? Кол в землю забивать и т.д. и т.п.

Загадки появлялись, конечно, отнюдь не только в процессе игр молодежи, но многие из загадок рождались именно здесь в процессе игры».

В современном бытовании калмыцких загадок не наблюдается массового рождения новых видов и форм загадок, информанты воспроизводят некогда созданные творцом-народом тексты. И, следует отметить, находят в этом особенную прелесть и восхищаются смекалкой, прозорливостью ума калмыка-кочевника, способного создавать подобные произведения устного народного творчества, основанных на реалиях и взятых из окружающего мира.

Изучение трансформаций - одна из актуальных задач современной паремиологии. Процесс обновления загадок - непрерывный живой процесс, происходящий с момента создания первых загадок. Сопоставляя современные трансформы загадок с традиционными загадками можно заметить как их общность, так и некоторые функционально-семантические различия. Информация, заключенная в традиционных загадках, как правило, имеет двойную направленность. С одной стороны, загадки - это познавательные вопросы, касающиеся различных сторон жизни. С другой, они

отражают быт, историю, культуру, язык, образы и представления наших предков. Носители языка всегда стремятся отображать в загадке актуальные для них реалии. Со сменой эпох изменяется и содержание загадок, преобразуется их смысл и структура, функциональная направленность.

Современные фольклорные формы активно исследуются учеными-фольклористами под общим названием «постфольклор» (термин С.Ю. Неклюдова [Неклюдов 1995, Седакова 1999]), «неофольклор» (термин В.П. Аникина [Аникин 1997]), «квазифольклор» (термин Е.М. Береговской [Береговская 2001]). А.В. Насыбулина в филологическом ключе исследует современные «трансформы» русских загадок [Насыбулина 2008]. Е.Е. Жигарина, анализируя современное состояние паремий, выделяет в них модифицирующие, трансформирующие и мутирующие изменения [Жигарина 2006]. К.А. Жуков констатирует: «Одним из новообразований последних двух десятилетий стали трансформированные загадки, распространяющиеся в основном через Интернет и развлекательные журналы» [Жуков 2009].

Актуальность нашего исследования определяется необходимостью изучения калмыцких народных загадок как культурных единиц, важностью выяснения специфики изменений их художественной и культурной сути, изучение которой тесно связано со своеобразием информатизированной культуры.

Трансформация загадок - это не только разрушение традиционных представлений о жанре, но и стремление создать новое, жанрово обусловленное образование, отражающее современный уклад жизни. Независимо от того, является ли трансформ окказиональным или узуальным, образование таких единиц подчинено определенным языковым законам, механизмам трансформаций. Отсюда возникает необходимость лингвистической оценки преобразований загадок, выявления их трансформационных типов, изучения социокультурного фона, что позволит раскрыть потенциал трансформационных процессов в сфере паремиологии [Неклюдов <http://www.ruthenia.ru/folklore/postfolk.html>].

Как отмечает Насыбулина А.В. нормой современного трансформационного процесса стало проникновение в компонентный состав преобразованных паремий социально маркированной лексики. Современное состояние паремиографической репрезентации загадок не отражает всего многообразия единиц и процессов современного фонда загадок. Данное наблюдение Насыбулиной А.В. позволяет считать актуальным создание «Словаря современных загадок», в состав которого войдут и трансформы загадок.

Изучение фонда трансформированных загадок в лингвосоциокультурологическом аспекте дает представление об актуальности тех или иных процессов общественной жизни и отношения к ним носителей языка. В загадках XX – начала XXI века фиксируются достижения в научно-технической отрасли, которые в классической парадигме сакрализируются. Среди калмыцких загадок к современным можно отнести загадки, входившие в обиход народа по мере развития технического прогресса – от электричества, до современной игры – баскетбол.

Чикнь час гинд тенд одад цас гижэ. Электричеств. / Уши его вдруг покраснели ушел подальше и там засиял. Электричество. / Мөрн биш – хурдн, махмуднь болхла - төмр. Машин. / Не конь, а быстроногий и тело из железа. Машина. / Арһта өвгиг арви куукн көөнэ. Сагси бөмбг наадх. / За ловким старцем гоняются десять девушек. Играть в баскетбол. / Ишкэ толһата кун эцкэн бэрэд цокдг. Кецкрг цокх. / Человек с войлочной головкой, держа отца, бьет. Бить в барабан. / Семрэд уга семэжиг семржэ. Козр семрх. / Мешали не перемешиваемый сальник (брюшной жир). Тасоват карты.

Современные загадки отличаются не только двусмысленностью, но и постмодернистской иронией, особенно ироническим изменением кода-разгадки.

Загадочные формы часто применяются в рекламе [Геращенко 2006], поскольку и загадка, и реклама используют мифологические конструкции и архетипы (мифологический характер рекламы рассматривается в работах многих ученых, в частности Ж. Бодрияра [Бодрийар 2001], Л. Л. Геращенко [Геращенко 2006] и др.). Загадки присутствуют и в сюжете рекламы («введение загадки (проблемы); появление героя (фирма), способного решить загадку; развитие аргументации; генерализация выводов», и в ее заголовках (они ставят загадку или решают ее) [Насыбулина 2008]. Действительно, если проследить, как загадочные формы находят свое применение в рекламе, можно увидеть, что такой способ весьма удачен и привлекает внимание, в чем собственно и состоит цель рекламы – завлечь, заинтересовать. Однако в условиях общества потребления, паремии, теряют свою связь с фольклорной традицией и архаическими пластами культуры, они превращаются в новый вид, который отображает современные вкусы и актуализирует значимые для массовой культуры явления. При этом значимые стороны современной жизни, используя древний аллегорический язык загадок, своеобразно сакрализируются.

Исследование постфольклора как культурной ситуации позволит поставить вопрос о характере традиций в современной культуре, осмыслить проблемы национальной самоидентификации, учитывая тезис В.П.Аникина, что «фольклор образовал неотъемлемую часть национальной культуры и может исчезнуть только с самим народом» [Аникин 1997], а также понять процессы, которые происходят в современной художественной культуре, выявлять их основные механизмы и проследить тенденции развития. Исследование современного состояния существования фольклорных загадок не может исчерпываться пределами одной статьи и нуждается в последующих научных исследованиях.

Литература

1. Аникин В.П. Не «постфольклор», а фольклор (к постановке вопроса о его современных традициях) / В.П.Аникин // Славянская традиционная культура и современный мир: Сборник материалов научно-практической конференции. Вып. 2. — М.: Государственный республиканский центр русского фольклора, 1997.
2. Басангов. Б.Б. Калмыцкие пословицы, поговорки и загадки. Элиста, 1960.
3. Береговская Э.М. «КВАЗИ» (Чужой текст как материал языковой игры) / Э.М.Береговская// Лингвистические исследования. К 75-летию профессора В.Г. Гака. Дубна, 2001.
4. Биткеев Н.Ц. Калмыцкие народные загадки. Элиста, 1993.
5. Биткеев Н.Ц. Свод калмыцкого фольклора. Элиста, 1985.
6. Бодрийяр Ж. Система вещей. — М.: «РУДОМИНО», 2001.
7. Борджанова Т.Г. Традиционный жанр калмыцкой афористической поэзии. Орчлнгин гурвнтс. Элиста, 2001.
8. Букшаев Б.Д. Мацаков И.М. Калмыцкие пословицы и загадки. Элиста, 1982.
9. Геращенко Л.Л.Реклама как миф: Автореф. дис. ... док. философ. наук. - М., 2006. — 55 с.
10. Говоркова О.Н. Русская народная загадка: История собирания и изучения: Автореф. дис. ... канд. фил. наук. — М., 2004. — 32 с.
11. Голубева Е.В. Национально-культурная специфика картины мира в калмыцком языке (на примере культурных концептов): Автореф. дис. ... канд. фил. наук. — М., 2006. — 25 с.
12. Жигарина Е.Е. Современное бытование пословиц: вариативность и полифункциональность текстов: Автореф. дис. ... канд. фил. наук. - М., 2006. — 24 с.

13. Жуков К.А. Языковая картина мира современной русской загадки: брeнное и вечное / К.А.Жуков // Вестник Новгородского государственного университета. – 2009. – № 51.

14. Жуковская Н.Л. Категории и символика традиционной культуры монголов. М., 1988.

15. Колесническая И.М. Народные загадки / И.М.Колесническая// Русское народное поэтическое творчество / Под.общ.ред. П.Г.Богаырева. – М.: Гос.учеб.- педагог. Изд-во Мин. Просвещения РСФСР, 1954.

16. Кравченко Н.И. Народное творчество Калмыкии. Элиста - Сталинград, 1940.

17. Лугова Т.А. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.gisap.eu.html>

18. Насыбулина А.В.Современные трансформации русской загадки: Автореф. дис. ... канд. фил. наук. – Великий Новгород, 2008. – 20.

19. Неклюдов С.Ю. Несколько слов о «постфольклоре» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.ruthenia.ru/folklore/postfolk.html>

20. Неклюдов С.Ю. После фольклора/ С.Ю.Неклюдов //Живая старина. – 1995. – № 1.

21. Седакова И.А. Загадка / И.М.Седакова, С.М.Толстая// Славянские древности. Этнолингвистический словарь под ред. Н.И.Толстого. – Т. 2. – М.: «Международные отношения», 1999.

22. Тодаева Б.Х. Пословицы, поговорки и загадки калмыков России и ойратов Китая. Элиста, 2007.

23. Форумы, посвященные калмыцким загадкам: [Электронный ресурс]. – Режим доступа: forum.freekalmykia.org // forum.r08.ru // kalmyk.info // forum.kalmykia.ru // gromila.vremya-smeha.ru // netoshick.livejournal.com // possward.blogspot.ru // fantlab.ru // otvet.mail.ru // harada.ru // odnoklassniki.ru // vk.com

THE HISTORICAL BASIS OF THE KALMYK FOLK RIDDLES

Irina S. Ustieva (Elista, Russia)

The article is devoted to the description of the modern transformation of Kalmyk riddle folklore genre and text of culture in the information society. The idea is substantiated that Kalmyk people's mystery is of great interest in its original form, created by the Creator-the people, under the influence of various social changes introduced new elements in the traditional texts.

С. Д. Будаев (Улан-Удэ, Россия)

ИСТОРИЗМ В ФОЛЬКЛОРЕ МОНГОЛЬСКИХ НАРОДОВ (на материале бурятского устного народного творчества)

Произведения устного народного творчества, как и любое другое творческое отражение действительности, запечатлевают те или иные исторические события, особенности социальных отношений своего народа – носителя. Тем не менее, жанры фольклора значительно отличаются в плане исторического наполнения. «Для правильного понимания исторических основ фольклора необходимо иметь в виду, что единого фольклора как такового нет, что фольклор распадается на жанры» [Пропп 1976: 117]. Безусловно, что современная фольклористика насчитывает в устном народном творчестве множество жанровых подразделений, и каждый жанр обладает своими поэтическими, языковыми особенностями, способами отображения окружающей действительности. Каждый жанр отличается от любого другого отношением к действительности и способом ее художественного изображения [Пропп 1976: 117].

Совершенно ясно, что один из самых древних жанров бурятского фольклора – эпос не лишен историзма. Эхирит-булагатский вариант «Гэсэра» относится к самому древнему периоду исторического развития бурят, к эпохе родового строя [Хомонов 1976: 24]. Естественно, в процессе своего активного устного бытования эпос воспринимал и включал в свою ткань новые явления, присутствующие и более поздней истории, об этом ясно свидетельствуют и заимствования: *гоород* ‘город’, *тараагта* ‘тракт’ и им подобные. В этой связи нет возможности говорить об историчности эпоса в том смысле, что в нем не отражены конкретные исторические события, личности, его историчность размыта и растянута во времени, как замедленный и нечеткий кадр в некой ленте. По мнению крупного исследователя бурятского эпоса М. П. Хомонова, «Искать в «Гэсэре» (равно, как и в любом другом эпосе монгольских народов) какое-либо историческое лицо не следует, ибо здесь переплелись бы разные названия и имена различных народов, события которых возникали на арене их исторического прошлого» [Хомонов 1976: 24]. Эту его мысль подытоживает следующее его высказывание: «Отражение в эпосе «Гэсэр» пережитых народом исторических эпох воплотилось в общих чертах. В улигере нет исторически достоверных фактов, ибо это художественное эпическое произведе-

ние, а не древняя история бурят. Эпические факты даются лишь в общей художественной трактовке применительно к древней эпохе развития бурятского общества, но они не приурочены к конкретному историческому периоду» [Хомонов 1976: 24].

Сказке, будь то фантастическая (волшебная), новеллистическая или сказки о животных, также не присущ в какой-либо степени историзм. Спорадически встречающиеся указания на те или иные исторические события, исторических деятелей не позволяют говорить о том, что данная конкретная сказка отразила определенное историческое время, например, в некоторых бурятских сказках встречаются такие антропонимы – имена реально существовавших личностей: *Заяагай хубуун* ‘сын Заяя’; имеется в виду Дамба Даржаа Заяев – первый хамбо-лама России, *Петр Пеэрвэ* ‘Петр I’, однако они не позволяют нам говорить о подлинном историзме хотя бы этих конкретных сказок.

В.Я. Пропп пишет: «Каждый жанр характеризуется особым отношением к действительности и способом его художественного изображения. Различные жанры слагаются в разные эпохи, имеют разную историческую судьбу, преследуют разные цели и отражают различные стороны политической, социальной и бытовой истории народа. Так, например, совершенно очевидно, что иначе отражает действительность, чем похоронное причитание, а солдатская песня иначе, чем былина» [Пропп 1976: 117]. Наиболее «историчны» у европейских народов исторические предания, например, *Sage* ‘Сага’, подобные произведения существовали и у восточных славян, в том числе у русских. Остатки таких преданий сохранились в ранних русских летописных памятниках и других источниках. У монгольских народов, в частности у бурят, сохранился огромный пласт исторических преданий в форме летописных историй тех или иных родов, родоплеменных союзов. Бурятские исторические хроники и летописи исследованы Ц.Б. Цыдендамбаевым [Цыдендамбаев 1972], Л.Б. Бадмаевой [Бадмаева 2012] и др. Но они не являются произведениями фольклора, а являются авторскими документально-художественными письменными произведениями.

Мы согласны с исследователем эвенкийского фольклора А.Н. Варламовым, который рассматривает фольклор как систему «народного исторического опыта, особого художественного познания этнической истории и общечеловеческих культурных традиций» [Варламов 2011]. Действительно, фольклор не только вымысел, «намек», анимизм, фантастика (как в обиходе его воспринимают в массе), но и специфическое отображение жизни, быта, социальных

и политических (в период появления государственности у народа) отношений в обществе — создателе конкретного произведения, цикла произведений.

Один из жанров устного народного творчества, который более всего наполнен историзмом — это исторические песни. Одними из основных, бесспорных признаков исторической песни являются то, что: «действующие лица — не вымышленные персонажи, а реально существовавшие исторические личности, притом обычно крупного масштаба. <...> В основе фабулы лежит какое-нибудь реальное событие. <...> Историзм их заключается в том, что в этих песнях народ выражает свое отношение к историческим событиям, лицам и обстоятельствам, выражает свое историческое самосознание. <...> Историческая песня создается непосредственными участниками событий или их свидетелями» [Пропп 1976: 120]. Подобная мысль высказана исследователем русского историко-песенного фольклора Б.Н. Путиловым: «Историческая песня всегда событийна* по своему содержанию, и событие, которое развивается в рамках сюжета, всегда получает характер события политического, исторического, действительно имевшего место и вполне определенно соотносимого с каким-нибудь конкретным моментом в политической истории народа, государства» [Путилов 1960: 7]. Тем не менее, ученый предостерегает от поспешного вывода о тождестве событий исторической песни и фактической истории народа [Путилов 1960: 8].

Бурятский фольклор богат историческими песнями, среди которых выделяется несколько действительно крупных в плане отражения истории бурятского народа песен. «Исторические песни в новых условиях продолжают и развивают эпические функции, для них характерна возвышенная, героическая тематика, связанная с судьбами Родины и народа, показана многовековая борьба народа за свою свободу, воплощены образы баторов, воспета любовь к родной земле» [Тулохонов 1973: 3]. Исторические песни бурят назывались *туухын дуун* 'историческая (букв. песня истории) песня' или *хэб дуун* 'букв. песня с формой', последнее название, видимо, связано с тем, что исторические песни имели строгую форму, были подчинены конкретной теме, событию или личности.

Самые ранние зафиксированные бурятские исторические песни, хранящиеся в Центре восточных рукописей и ксилографов ИМБТ СО РАН датируются концом XVI — началом XVII вв. Этот

* Разрядка по автору цитаты.

факт, естественно, не отрицает возможности существования песни и более раннего периода, о которых исследователи бурятского фольклора имеют возможность говорить лишь предположительно.

Первые записи песен о Гэнэн-Хутаке и Сухэр нойоне относятся к концу XIX в., принадлежат они М.Н. Хангалову и П.П. Баторову [Тулохонов 1973: 15]. Эти песни отражают историю, события из жизни бурят XVII века, отстаивавших свою независимость от монгольских племен. Цикл песен о Бабжа Барас-баторе получила распространение среди хоринских бурят, из среды которых собственно и вышел герой песни. «Хронологические рамки передвижений хоринских родов в начале XVII в. совпали с усилением внутренних процессов общественного развития. <...> К этому времени в общественном строе хоринцев обозначились элементы патриархально-феодалных отношений. Это не могло не отразиться на духовном мире масс, в частности на состоянии народной поэзии, чутко улавливающей перемены в жизни. Этим можно объяснить и появление в среде хори-бурят едва ли не самой ранней из исторических песен» [Тулохонов 1973: 45].

Интересный цикл исторических песен представлен песнями об установлении государственной границы между Россией и Китаем в 1727 году. После определения границ в ходе продолжительных и трудных переговоров, завершившихся заключением Бурунского трактата, на берегу речки Кяхта была построена Троицкая крепость, а поселение, образованное купцами и торговыми людьми получило название в честь дипломата Саввы Владиславовича Рагузинского Троицкосавск. «Осведомленность широких масс о характере дипломатической деятельности Рагузинского обусловила исторически верное объяснение в песнях его личной роли и заслуг в разрешении государственных дел» [Тулохонов 1973: 120]. В среде бурятского народа Савва Рагузинский получил почтительное прозвище — *Гүн Саава* 'Великий (букв. Глубокий) Савва'. Хотя этот эпитет вполне возможно является названием одного из титулов Маньчжурской империи, проникшего и укрепившегося в бурятском языке. Верно понимая его историческую, политическую роль, его деятельность, народ, в песнях, посвященных ему использует присущие фольклору поэтические элементы, например, граница сравнивается с канатом, и не просто с витым канатом, а именно золотым.

*Алтайн гурьба дээгүүр
Алтан аргамжа шэрээн,
Хүхын хүбшэ дээгүүр*

*Мүнгэн дээхэ татаһан,
Посол ехэ солотой,
Граф ехэ ёһотой
Гүн Саава ноён.
Над хребтами Алтая
Золотой канат протянувший,
Над Саянскими хребтами
Серебряный канат протянувший,
Имеющий статус посла
С титулом графа
Гун-Савва (Пер. наш).*

В бурятском историко-песенном репертуаре имеется еще несколько песен, зафиксированных исследователями и хранящихся в ЦВРК ИМБТ СО РАН. В их числе песни о переселениях бурят, дружбе народов, о Шоно Баторе и т.д. Эти песни сохранили и донесли до нас некоторые исторические факты, сведения о реальных деятелях, живших и творивших в определенные периоды истории народа. В целом фольклор по своему историчен, несет в себе информацию исторического плана, другой вопрос степень достоверности данной информации, различия жанров в способности нести ее.

Литература

1. Бадмаева Л.Б. Языковое пространство бурятского летописного текста. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2012. – 296 с.
2. Варламов А.Н. Специфика историзма в фольклоре эвенков // http://ceninauku.ru/page_21662.htm
3. Пропп В.Я. Фольклор и действительность. М., 1976. – 326 с.
4. Путилов Б.Н. Русский историко-песенный фольклор XIII-XVI веков. М.-Л., 1960. – 300 с.
5. Тулохонов М.И. Бурятские исторические песни. Улан-Удэ, 1973 – 247 с.
6. Хомонов М.П. Бурятский героический эпос «Гэсэр». Улан-Удэ, 1976. – 188 с.
7. Цыдендамбаев Ц.Б. Бурятские исторические хроники и родословные. Улан-Удэ, 1972. – 662 с.

THE HISTORICITY OF FOLKLORE OF MONGOLIAN ETHNOSES

Sergei D. Budayev (Ulan-Ude, Russia)

The paper attempts to explore the historicity of different genres of the Buryat folklore.

Алимаа Аюшдэжав (Улан-Батор, Монголия)

МОНГОЛ АРДЫН ДУУНЫ ТҮҮХЭН ХӨГЖЛИЙН АСУУДАЛД*

Монгол ардын дуу гадаад, дотоодын судлаачдын анхаарлыг ихэд татсаар иржээ. XVIII зуунд хамаарах орос болон гадаадын аялагч жуулчид, эрдэмтэн судлаачдын бүтээлд монгол ардын дууны судалгааны зүйл багагүй тусгалаа олсон байдаг.

XIX зууны хоёрдугаар хагас, XX зууны эхэн үеэс монгол ардын дууны судалгаа өргөн далайцтай болж Оросын эрдэмтэн Г.Потанин, А.Руднев, А.Позднеев, Ц.Жамцарано зэрэг судлаачдын бүтээл үндсэн суурь дэвсгэр нь болж өгөв. Тэд монгол дууны үг, аялгууг өндөр хэмжээнд ном бүтээлдээ тэмдэглэхийн зэрэгцээ бие даасан бүтээлүүдийг туурвисан юм. Оросын монголч эрдэмтэн А.М.Позднеев, Ц.Ж.Жамцарано, А.Д.Руднев, Б.Я.Владимирцов, С.А.Кондратьев, Л.М.Берлинский, Б.Смирнов, Г.И.Михайлов нарын судалгааг нэр төртэй залгамжилж яваа доктор К.Н.Яцковская монгол ардын дууны судлалд бүхий л амьдралаа зориулж “Народные песни монголов” (М., 1988), “Сто песен дархата Г.Даваджия” (М., 1978), “Монгол ардын уртын дуу” (Уб., 1984. Х.Сампилдэндэвийн хамт), “Моя Монголия” (М., 2011) зэрэг бүтээлүүд туурвисан бол хатагтай И.В.Кульганек “Монгол ардын дууны туурвилзүй” (1988) ганц сэдэвт бүтээл, “Монгол ардын дууны ертөнц” (2001) зэрэг ном бичиж, эдүгээ ч туурвин бүтээж Оросын шинжлэх ухааны байгууллагын архивт байгаа монгол дууны хэрэглэгдэхүүн судлаачдын өргөн хүртээл болоход томоохон хувь нэмрээ оруулж байна.

Монгол Улс дахь ардын дууг шинжлэх ухааны үндэстэй, эмх цэгцтэй, тодорхой тогтолцоотой судлах ажил 1921 оноос эхэлжээ. Энэ ажилд ард түмнийг соёлжуулан гэгээрүүлэх, эрдэм судлалын ажлыг эрхлэх, ард түмний соёлын өвийг хамгаалан арвижуулах үүрэгтэйгээр байгуулагдсан Судар бичгийн хүрээлэнгийн гүйцэтгэсэн үүрэг асар их юм.

Монгол ардын дууны судалгааны анхы өгүүллүүд 1930-аад оноос хойш бичигджээ. 1934 онд “Ардын үндэсний соёлын зам” сэтгүүлийн анхны дугаарт “Дуулах хөгжимдөх тухай өчүүхэн сануулга”, М.Дугаржавын “Үндэсний дуу хөгжмийг хэрхэн мандуу-

* Статъя подготoвлена в рамках проекта РГНФ № 12-24-03002 а(м) «Памятники фольклора монгольских народов».

лах тухай” зэргээс гадна 1934 онд “Монгол үндэстний дуу аялгуу-уг эмхтгэсэн анхдугаар дэвтэр” хэмээх ном монгол бичгээр, 1935 онд Ардыг гэгээрүүлэх яамнаас “Монгол дууны түүвэр”, судлаач Б.Содномын “Мал аж ахуйн тухай ардын аман зохиолын эмхтгэл” (1946) тус тус хэвлэгджээ.

1958 онд Т.Бавуудорж “Монгол ардын түүхэн дуу”[1959] сэдвээр дэд эрдэмтний зэрэг хамгаалжээ. Ардын дуу судлаач, эрдэмтэн Г.Ринчэнсамбуу Олон улсын монголч эрдэмтдийн анхдугаар их хуралд “Монгол ардын дууны төрөл зүйл” гэсэн илтгэл тавьж сэдэв агуулгын цоо шинэ ангиллыг хийжээ.

1960 оны сүүл, 1980 оны дунд үеийг ардын дуу судлалын оргил үе байсан гэж үзэж болно. Энэ үед уртын дууны талаар олон тооны ном, өгүүлэл хэвлэгдэн гарчээ. П.Хорлоогийн “Монгол дууны яруу найраг” /1980/, Х.Сампилдэндэвийн “Монгол хуримын яруу найргийн төрөл зүйл” /1980/ зэрэг нэгэн сэдэвт бүтээл хэвлэгдэв. Мөн “Монгол ардын дуу” (Ц.Өлзийхутаг. 1982), “Монгол ардын уртын дуу” (Х.Сампилдэндэв, К.Н.Яцковская. 1984), “Арван гурван хүлгийн дуун” (Ж.Цолоо. 1989) зэрэг томоохон эмхэтгэлүүд ч хэвлэгджээ. Эдгээр нь ардын дууны яруу найраг, зан үйлийн онцлогийг тодруулсан бол хөгжим судлалын чиглэлээр урлаг судлаач Л.Эрдэнэчимэг “Гүр дуу” /1994/, “Монгол гүр дууны гүн эгшиглэнгийн увидас” /2001/, Д.Оюунцэцэг “Генезис и эволюция монгольского вокально-поэтического жанра”, Хөгжмийн зохиолч Н.Жанцанноров «Монгол хөгжмийн эгшиг сэтгэлгээний онолын утга тайлал» /2008/ зэрэг бүтээлийг дурдаж болно.

ШУА-ийн Хэл зохиолын хүрээлэн 1952 -1992 он хүртэл жилд 2-3 хүртэл удаа Монгол орны өнцөг булан бүрт хүрч ажиллан монгол ардын дууны томоохон сан хөмрөгийг бүрдүүлэв.

Монгол ардын дууны төрөл зүйл:

Монгол ардын дууны ангилалд хэлшинжлэлийн зарчмаар *шүлэг, ая аялгуу, сэдэв* гэсэн үндсэн гурван чиглэлийг баримталж иржээ.

Ардын дууг судлаач Г.Ринчэнсамбуу (“Монгол ардын дууны төрөл зүйл”. ЭШХ. Уб., 1959), П.Хорлоо (“Монгол дууны яруу найраг”. 1980), Х.Сампилдэндэв, Ш.Гаадамба (“Монгол аман зохиол”. Уб., 1988), Оросын монголч эрдэмтэн А.Позднеев (“Образцы народной литературы монгольских племен. Вып. I. Народные песни монголов”. Спб., 1880), А.Д.Руднев (“Мелодии монгольских племен”. Имп.Русского Географического общества по отделению этнографии. Т-XXIV. Спб., 1909), Б.Я.Владимирцов (“Образцы мон-

гольской народной словесности". Л., 1926) зэрэг эрдэмтэд монгол ардын дууг ангилах талаар өөр өөрсдийн саналыг дэвшүүлжээ.

Судлаач Г.Ринчэнсамбуу анхны ангиллаа нэлээд засаж **Тууль уянгат дуу, Хөдөлмөрийн уянгат дуу, Аж байдлын уянгат дуу, Эмээлийн уянгат дуу, Итгэл, сүслэлийн уянгат дуу, Хошин шог дуу, Бичгийн гаралтай дуу** хэмээн 7 ангилжээ. Академич П.Хорлоо **Тууль дуу, Уянгын дуу, Харилцаа дуу, Орчин үеийн ардын дуу** хэмээн 4 үндсэн хэсэгт, эрдэмтэн Х.Сампилдэндэв **Туульсын дуу, Утга уянгын дуу, Зан үйл, Занишил ёсны дуу, Аж байдлын дуу** гэж 4 бүлэгт тус тус хуваасан нь яруу найраг, сэдвийг харгалзахын хамт зан үйлийн зориулалтыг харгалзахыг чармайжээ.

Монгол ардын дууг аялгуут болон хөгжимт урлагийн хэлбэр, зориулалт, үүрэг, туурвилзүйн онцлогоор нь дараах байдлаар ангилж болно. Үүнд:

Хүснэгт I

Хэлбэр	Зориулалт, үүрэг	Туурвилзүйн төрөл	
		<i>Богино аялгуут</i>	<i>Урт аялгуут</i>
Үг-ааялгуут	Тахилга тайлга, төр шашны баяр ёслол хүндэтгэл, сүсэг бишрэлийн дуу	Бөөгийн дуу (дуудлага, тамлага) Ордны дуу Маань хөгжөөх дуулал дуу Магтаал дуу	Айзам урт дуу (Төрийн дуу) Шашдир урт дуу Цоор дуу Буриадын төр хуримын дуу
	Тусгай зан үйлийн дуу	Анчны дуу Уриа (ураа, урай), Бүүвэйн дуу Малын төл авахуулах дуунууд Гишгүүрийн дуу (Тарианы)	Уухай Гийнгоо (марзай)
		Бясалгалын дуу- Гүр дуу	
	Цаг улирлын, Иргэний найр хурим, баяр ёслолын дуу	Ууцын дуу	Жирийн, бэсрэг урт дуу Найрын дуу (Аркиан дуу, айрагны дуу, архины дуу)

	Туульс дуу	Тууль дуу, аялгуут үлгэр үльгэрнүүд (буриад), Бэнсэн үлгэрийн аялгуу	
	Түүхийн болон домогтой дуу	Эзэнтэй дуу	Домогт дуу Түүхэн дуу
	Аж байдлын дуу	Богино дуу, шог хошин дуу (хокир, магтаар, шагшаа, шавшаа, гашин)	Бэсрэг урт дуу
Үг- аялгуу- бүжигт	Нийтийн буюу ганцаарчилсан бүжгийн дуу	Таталгат бий биелгээний дуу Ёохор, хатар зэрэг тойрон бүжиг Нэргилгээ дуу (буриад) Шаваш (халимаг)	
	Дом засал, эмчилгээний дуу	Андай бүжгийн дуу	
	Той хурим, наадам цэнгээний	Харганы дуу Бэлзгийн дуу Сэвгэрмүүдийн дуу	
Үг- аялгуу- жүжигт	Дуулалт жүжиг буюу харилцан дуулах	Харилцан дуулах дуу Дуулалт жүжгийн дуу Нааданай дуу (буриад) Таавар дуу (буриад) Онъсого дуу (Алшаа) Дэмбээ, хуа	Харилцаа дуу

Ардын дуу нь **ардын аялгуут, хөгжимт ангилалд** хамаарагдах төдийгүй бие даасан бүлэг үүсгэсэн томоохон төрөл бөгөөд ая аялгуу-яруу найргийн нийлмэл бүтэц, гоцлон дуулах хэв маяг, хөгжимтэй хамсардаг, зан үйлийн хам утга зэргээрээ аман билгийн бусад төрлөөс онцгой ялгардаг, цаг үеийг шуурхай тусгадаг чадвар, уран сайхны үүргээрээ нийгэмд онцгой ач холбогдолтой соёлын үнэт өв юм. Үүний дээр дуучин, хөгжимчний сэтгэл, ур урлахуй, дууны зан үйлийн учир зориулалт, аман билгийн бусад төрөл, зүйлтэй ямар харьцаа холбоонд оршдог зэргийг нэмэн тооцвол маш өргөн хүрээтэй ойлголтыг хамарч байдаг билээ.

Монгол ардын дууны үүсэл, хөгжил:

Монгол ардын таван хөгт уянгалаг, урт хэмнэлт дуу хөгжим Монгол нутгаар тогтохгүй хөрш зэргэлдээ улс орон, ерөөс Төв Азийн бүс нутгийн хэмжээнд голлох байр суурьтай, өв болохыг харуулна. Түрэг гаралтай хэмээгдэх уулын Алтайчууд, хакасчууд, Волгийн түркүүд ч ардын дуугаа урт ба богино гэж хоёрт хэв шинжид хуваадаг нь манай монголчууд болон дтэй адилхан юм.

Эртний монголчуудын дуу хөгжмийн урлагийн үүсэл, түүх, он цаг хугацааг тогтооход бэрхтэй боловч түүнийг:

- ардын домог, үлгэр, зан үйлийн ёслол
- археологийн олдвор
- сурвалж бичиг
- судалгааны зохиол зэрэг олон талаас авч үзэж болно.

Монголчууд хэрхэн дуутай болсон талаар монголчуудын аман билигийн домог үлгэр, үлгэр, домог, хууч тэргүүтэнд багагүй аман мэдээ агуулагдаж буй. Жишээ нь, *Бурхан газар дэлхийг бүтээсний дараа хүмүүст янз бүрийн авьяас билгийг тараан өгч байжээ. Монголчууд бурханд очиж дуу аялгуу гэгчийг аваад буцаж явах замд нь тэднийг түрэгчүүд дайрч дуу аялгууг нь булаагаад авчихжээ. Тэд гар хоосон хэрхэн буцах билээ хэмээн гуниглан бодож явтал тэдний замд тааралдаад улин дагаж яваа чонын дууг дууриан дуулах санаа төржэ гэнэ. Тэгээд дуу буюу уртын дуутай болсон гэдэг [1].*

Эцэг эхээсээ гээгдсэн хүүг олж тэжээсэн чонын улианаас бүүвэйн дуу үүссэн [2], Хүннүгийн шаньюгийн хоёр охинтой холбоотой уртын дууны үүслийн тухай сурвалж домгийг нэмбэл бүгд чонотой холбоотой байгаа нь нэн сонирхолтой юм. Эдүгээ монголчуудын дунд эрт үеийн дууны чонын улилттай төстэй аялгууны элемент урт дуунд хадгалагдсаар байгаа болохыг судлаач Л.Эрдэнэчимэг “одоо ч баруун монголд, урианхай ардын дунд “чонын улилттай” төстэй, урт удаан хэмээр үргэжлэх, хагас өнгөний гулсалт ихтэй ая зонхилдог” [3] хэмээн өгүүлжээ. XX зууны эхээр монгол нутагт нүүдэллэн ирж суурьшсан Сэцэн хан аймгийн буриадууд халхчуудын уртын дууны тухай чоно улих мэт дуулдаг байсан хэмээн ярилцдаг байсан [4] гэсэн баримт буй бол ОХУ-ын угсаатны хөгжим судлаач В.А.Николаевич “Азийн хойт бүсийн ард түмний дуу бүжигт амьсгалын хэм, багтаамж, өнгө, урт, өндөр голлох үүрэгтэй бөгөөд тэдгээрт бүргэд, хэрээний хайхраа хашхираа, чонын улилтыг дуурайсан хандлага ажиглагддаг” [5] гэжээ.

Монголчуудын ардын дуу, түүний дотор уртын дууны үүсэл ийнхүү монголчуудын тотем шүтлэг болсон чонотой холбоотой уран сэтгэмжийн домог-үлгэрт дурдаж байгаагаараа домогзүйн сэтгэлгээний үе, тотем шүтлэгийн үетэй давхцаж байна гэж үзэж болох юм. Аман билигзүйд домогзүйн сэтгэлгээний үе нь *“овгийн байгууллын үет хамаарагдах бөгөөд энэ нь уртын дууны гарал үүслийн хугацааг цаашилуулах баримт төдийгүй дууны үүсэл хөгжлийн түүхийг улируулан судлахад маш үнэ цэнтэй мэдээ болжээ”* [6] гэж үздэг.

Монголчуудын уламжлалт шүтлэгийн эртний хэлбэр нь тэнгэр, газар, уул овоо, мод, галын шүтлэг билээ. Байгаль, байгалийн далд эздийг шүтэх шүтлэгийн эртний хэлбэр болсон модны шүтлэг, монголчуудын “саглагар мод”-ны шүтлэгт дуу хөгжмийн үүслийн мэдээ баримт хадгалагддаг. Төв аймгийн Бүрэн сум, Говь-Алтай аймгийн Цагаан гол, Өмнөговийн Далан-Уул, Ховдын Ямаан ус зэрэг олон газраас тэрхүү “саглагар мод”-ыг дүрсэлсэн хадны сүг зургууд олдсон бөгөөд уг модыг тойрон бүжиглэдэг бүжиг нь мөнөөхөн шүтээнээ эрхэмлэн дээдлэх зан үйлийг нь тахилын дуу, дэвсэл бүжиг, цацал өргөл, мөргөл сүслэлгүйгээр төсөөлөх аргагүй юм.

Монгол туульд: “Жангар” тууль дахь хулсан дунд өндөглөсөн хунгийн дуу, нууран дунд өндөглөсөн нугасан дуу гарах 12 аястай 91 чавхдаст ендэр мөнгөн хуур, түүнийг алдалгүй дагадаг, эрхэм сөнч, ертөнцийн сайхан Миньян, 91 чавхдаст ятгыг хөгжимдөгч Жангарын 16 настай Агай шавдал хатан, “Бум Эрдэнэ” туулинд найр цэнгэл хийхдээ “80 эхт найрын дуугаа дуулав” гэхчилэн гардаг. Үлгэрт ч ийм зүйл цөөнгүй бий. Тухайлбал, “Хантгалжин хаан” хэмээх тууль-үлгэрт:

...Хаан тэр өдрөөс эхлэн

Хун цагаан эсгийгээ дэвсэж

Хамба цаас шатааж

Хун цагаан лаа барьж

Хуур лимбээ татуулж

Хуучны ерөөл дуулж

Есөн хоног тасралтгүй

Есөн өдөр найр хийж

Хундага тавилгүй архи ууж

Хутга тавилгүй мах иджээ...

Дуу үүссэн тухай харцаганд хөөгдсөн шувууны амийг аварч хариуд нь дуу гэгчийг сурсан охины тухай домог, “Сохор Тарваагийн домог”, “Хөхөө Намжилын домог”, “Тамирын цагаан нуурын хөх

бухын домог” зэргийг дурдаж болно. Ийнхүү монгол ардын дууны үүсэл буга согоо, үхэр, баавгай, бүргэд, хун, ууль, цагаан шонхор зэрэг амьтдыг шүтэх шүтлэгийн цаг үетэй давхацсаар байх мэт.

Ардын дуу өөрөө дуу бүжиг, хөгжмийн талаарх төрөл бүрийн мэдээ баримтыг агуулж байдаг юм. Жишээ нь, “Ялгуугсан эрхт” дуунд найр хуриманд дуулдаг дуу, хөгжимддөг хөгжмийн талаар:

...Навчит лянхуан байдалд дор адил

Насан үргэлжийн жаргал байна

Найрлан суугч мэндийн баярт

Наадмын эгшиг барина л

...Хувь нэгдэн цугласан маань

Хурмаст тэнгэрийн жаргал адил

Хурагсан бүгд хүсэхүйн тулд

Хуурын эгшиг баринам

Чухам энд уулзан суух

Цогт тэнгэрийн жаргал адил

Цуглаасан бүгдийн хөгжлийн суу

Цуурын эгшиг барина л

Хотол ерөөлийн хүсээр

Хувьтай найрандаа цуглан суугч

Хуримын түрүү бадрахын жаргал

Хуурын эгшиг барина л

энэ мэт “Оломгүй далай”, “Нарийн шарга” зэрэг олон дуу бий. Археологийн олдвор, хадны сүг зураг сэлт нь ардын дуу зэрэг оюуны биет бус соёлын өвийн хувьд бодит эш баримт хадгалагдах боломж тун бага ч нэн эрт үеийн болон дундад үеийн монголчуудын дуу хөгжмийн үүсэл гарлыг тодруулахад бодит баримт болдог ач холбогдолтой билээ.

“Монголын хүй нэгдлийн урлагийн дурсгал”, “Монголын эртний урлагийн түүх” зэрэг ном бичиж чулуу, хүрэл зэвсгийн үеийн урлагийн дурсгалуудыг судалсан археологич Д.Цэвээндорж “Монгол орон бол хүн төрөлхтний урлаг үүсч буй болсон нэгэн голомт төдийгүй бүс нутаг болохыг манай нутгаас олдсон палеолитын үеийн урлагийн дурсгалууд гэрчилж байна” [7] хэмээн дүгнэжээ. Ийнхүү “Монгол нутгаас олдож байгаа археологийн баримт хэрэглэгдэхүүнээс үзэхэд урлагийн хамгийн эртний дурсгал нь дээд палеолитийн үед хамаарагдаж” байдаг аж. Палеолитийн урлагийн дурсгалд амьтдын дүр голлодог ч тэр үеийн хүний аж амьдралын байдал, гоо сайхан, шүтлэг бишрэлийн нэгдмэл утгыг илэрхийлсэн тэдгээр дурсгалуудын дотор гар гараасаа барин бүжиглэж буй, цо-

хилуур хөгжмийн нэгэн төрөл хэнгэрэг барин морь унан залагдаж яваа хүн зэргийг дүрслэн харуулсан хадны зосон болон сийлмэл зургууд олноороо олджээ. Төв Азийн өндөрлөг нутагт төвлөрөн амьдарч асан эртний монголчуудын дуу хөгжимтэй холбоотой нэгэн чухал олдвор бол Төв аймгийн Алтанбулаг сумын нутгаас олсон Хүннү нарын хэрэглэж байсан “ясан хэл хуур” болно. Харин хүрлээр хийсэн аман хуур өөр нутгаас хэд хэд гарчээ. Энэ талаар археологич З.Батсайхан *“Археологи болон угсаатны зүйн мэдээ сэлтээс үзвэл монгол ба түрэг ард түмний дунд аман хуур нь гол төлөв охид бүсгүйдүүд тоглодог эмэгтэйчүүдийн хөгжсдийн зэмсэг болдог. Нүүдэлчдийн уламжлалт сүсэг бишрэл, ялангуяа эхийн эрхт ёсны үед үүсэж удган нар бөөгийн зан үйлийг эрхлэн явуулж байсны эртний уламжлал байж болох юм”* [8] хэмээн үзжээ. Бөө удган хэнгэрэг, жижиг хонх зэргээс гадна шүгэл хэрэглэж байсан тухай баримтыг манай археологчид саяхан илрүүлжээ [9].

Түүхэн сурвалжаас дууны үүсэл гарлыг тодруулах нь

Хүннү нар наадам хийх, гуниг тайлахдаа дуу дуулж, хөгжим дуугаргаж, бүжиг бүжиж байжээ. Жишээ нь, Хүннүгийн Түмэн Шаньюйн хүү Модун /209-276/-ны үед хятад монгол хоёр эдийн засгийн харилцаатай байж хөгжим захиалан авч байсан тухай, Хятадын Хан улсын цэрэг Ли Лин, Сү-Ү хоёрын харилцаж байсан захидал зэрэг мэдээ баримтыг судлаачид олонтаа дурдсан байдаг. Монголчуудын өвөг дээдэс гэж үздэг Хүннү гүрэн /МЭӨ III-II зуун/ 300 шахам жил оршин тогтносон бөгөөд “...Хүннүгийн дуу хөгжим нь сайхан аялгуутай байсан, ...дуу хөгжмийн төрөл зүйл арвин, хөгжимчдын ур чадвар өндөр байсан” [10] хэмээжээ. Түүхч Г.Сүхбаатар [11], Н.Я.Бичурин [12] нарын бүтээлд “уртын дууны үүслийн домог” хэмээн бичсэн зүйлд “...энэ улсын иргэд чоно улих лугаа адил урт дууг дуулах тухай” тодорхой бичсэн нь уртын дуу маш эрт үеэс гаралтай, Хүннүгийн үед хэв төлөвөө бүрэн олсон байсныг харуулж байна.

Өвөрмонголын эрдэмтэн Мандах “Умард Вей улс нь Сяньбичуудын байгуулсан төр болохоор тэдний хөгжмийн ордны ардын дунд Сяньби ардын дуу ба Хүннү, Дунху зэрэг умардын үндэстний ардын дуу маш олон оржээ” гээд “...Зарим номонд тэмдэглэснийг үзвэл “Хөгжмийн ордны шүлэг дууллын эмхтгэл”-д нийт 66 дуу орсон ба тэдгээр нь монгол угсааны Сяньби нарт холбогдоно. Эдгээр дуунууд бүр хятад үсгээр тэмдэглэгдсэн бөгөөд он жил удсан тул нэлээд нь чухам ямар үндэстний дуу болох нь тодорхой мэдэгдэх үгүй болжээ. Тэгэвч олонхид бүр Хатан голын умар, Монь

уулын дэргэдэх монгол нутаг холбогдох бөгөөд ямагт хөдөө талын өнгө үзэмж, нүүдэлчин аймгийн аж амьдрал тодордог” [13] гэжээ.

“Хүннүгийн дуу”, “Чилеэгийн дуулал” зэрэг нь Сяньби хэлээр зохиогдсон дуу гэдэг. Дуухөгжмийн талаарх баримтын олонхи нь Сяньбичуудтай холбоотой байгааг анзаарахгүй байж боломгүй юм.

“МНТ” –нд монголчуудын дуу хөгжмийн талаар цөөнгүй мэдээ баримтыг хадгалж байдаг. Тухайлбал, 57-р зүйлд: Амбагай хаан баригдаад Хадаан Хутула хоёрыг нэр заасан тул хамаг монгол, тайчууд Онон мөрний Хорхонагийн хөндий гэдэг газар цугларч хэлэлцээд Хутулыг хаан болгов. Монголын жаргалан нь бүжиг, хурим бүлгээ. Хутулыг хаанд өргөмжлөөд Хорхонагийн саглагар модны дор хавирга газрыг халцартал, өвдөг газрыг өлтөртөл дэвхцэн бүжиглэж хуримлав” гэж гардаг. Мөн 117-р зүйлд Жамуха, Тэмүжин хоёр анд бололцож мөн л Хорхонаг Жубурын хөндийд:

Хулдгар хуны өвөрт

Саглагар модны дор

Сайхан хурим үйлдээж

Сайтар бүжиглэн жаргаж... гэж гардаг билээ.

Монголчууд дундад эртний үед баяр баяслын найр наадмын үед дуу хуур үүсгэж, хөгжим тоглож, бүжиглэдэг байснаас гадна гашуудал үйлдэх, оршуулах ёслолд ч дуу бүжиг хийх заншил байжээ. Тухайлбал, “Сүнс даллах бүжиг” байсан тухай эрдэмтэн Чингэлтэй дурдсан байдаг бол үүнийг батлах мэдээ сурвалжид ч цөөнгүй бий. Жишээ нь, МНТ-н 189 дүгээр зүйлд “*Найманы Таян хааны эх Гүрбэсү өгүүлрүүн: Ван хан, эртний их хан билээ. Толгойгий нь авчрагтун. Хэрэв мөн бол бид тахъя гэж Хорису бэчид элч илгээн Ван хааны толгойг огтолж авчруулбал чухам мөн тул цагаан олбог дээр оршуулж, идээ шүүс өргөн бэрээд/бэрүүд/-ээ бэрлүүлж, хуур хуурдуулж, идээ шүүс тавьж, хундага өргүүлж тахив*” [14] гэж бичсэн бий. Эдгээр баримт нь монголчууд баяр ёслолын үед хуримлан найрлаж байхдаа дуу дуулж, бүжиг бүжиглэж байсныг нотолсон мэдээ занги юм.

ХҮШ-ХІХ зууны үеийн монгол хаадын орд өргөөний дуу хөгжмийн талаар түүхэн тэмдэглэл, мэдээ цөөнгүй төдийгүй мэр сэр дууны үг ч бий. Лувсанчойндоны “Монголын зан аалийн ойлбор”-т “Чингис хааны төрийн дуулал” –ын талаар: “*Тэр цагт Чингис хаан дарс уух бүр цэнгэлдэх дуулалд их тааламжтай тул хатан Зүши-ийн төрхмийн хүн нэр Ажу мэргэн дуулал эгшигийг сайтар нийлүүлж чадмой. Тиймийн тул Чингис богд энэ даруй ухаачлан дуулал зохиож аялгууг эвлэж хүний сэтгэл лүгээ нийцүүлэн чадах тул тэр цагт Ажу мэргэнийг хүмүүн нэр Тоть*

хэмээн нэрийдвэй” [15] гээд түүнээс хойш Ажу мэргэнийг хэзээд дэргэдээ авч их өршөөл үзүүлэх болсон байна. Тэрхүү “Чингис хааны төрийн дуулал”-ыг Ажу мэргэн гэгч зохиосон бололтой гэсэн байдаг.

Чингис хааныг тэнгэрт хальсны дараа төр залгамжлан барьсан Өгөөдэй хааны дэргэд “Элжигтэй” гэдэг ёслол, хөгжмийг хариуцдаг хүн байсан талаар Рашид-Ад Дины “Судрын чуулганд *“Хайду нь Илүхэ ноёны хүү бөгөөд Илүхэйн дүү Элжигтэйг өөрийн татвар эмтэй самуурсан учир түүнийг алахаар завдахад Элжигтэй зугтаж Өгөөдэйн ордонд хүрчээ. Илүхэ түүнийг Өгөөдэйд бэлгэлчихжээ... Элжигтэй аятай дүйтэй байх ёс журмыг сахих ур чадварыг сурч яваандаа хүндтэй ноён болсон”* гэж тэмдэглэсэн байдаг бол “1231 оны үед Алтан улсыг байлдан дагуулах үест Өгөөдэй хаан бөөгийн мөргөл үйлдүүлж, ихээр дуулж бүжиглэсэн гэх бөгөөд 1234 оны үед Өмнөд Сүн улсын элч ирэхэд Өгөөдэй ихээр хүндэтгэн найрлаж зочдод эмэгтэй алиалагч нар, ордны хөгжимчид бүжигчид тоглолт үзүүлжээ” [16] хэмээн судлаач Л.Эрдэнэчимэг бичсэн байдаг.

1252 онд Мөнх хаан хөгжмийн тусгай хороо байгуулсан талаар Г.Бадрахын “Монгол хөгжмийн түүхээс” номд “Дүн пин газрын түмэн өрхийн захирал Ян дүн Жий хэмээх хүнд тушааж тусгай хороо байгуулж хөгжимчний өмсөх ёслолын хувцас малгай хийгээд Алтан хөөрөг ба хас туурганы өлгүүр жагсаалын хэрэглэл зэргийг үйлдүүлж, сурагчдыг сурган боловсруулсан ба ...зэрэг тавин хэдэн хөгжимчнийг дагуулж аяны орноо бараалхсанд хаанаар ёслол хөгжмийг хийж үүсгэсэн үүсгэлийг асуусанд Иву Ий Юнгийн мэдүүлсэн нь Юу Шүн хааны үед хөгжим хэмээсэн ба Ли Лин Цэн нар тус бүр багласан бишгүүр, хас туурга, хөндлөн бишгүүр, шавар бишгүүр зэргийг барьж хааны өмнө гурав дахин хөгжимдөөд 11-ний өдөр сая дэвшиж дуулах хөгжмөөр дээд тэнгэрийг наран саран уулнаа дарчухай” [17] гэхчлэн бичжээ.

Монголын түүх, уран зохиолын сурвалжууд болох “Алтан товч”, “Эрдэнийн эрхи”, “Юань улсын судар” зэрэг дэх дуу хөгжмийн холбогдолт иш баримт судлаачдад туйлын үнэ цэнтэй юм.

Юань улсын судрын “Ёслолын хөгжим” гэсэн бүлэгт “Юань улсын ёслолын хөгжмийг эртэд адилтгавал үнэхээр хэлэлцвэл болох...түүний хөгжим дуун баатар ихэмсэг бөгөөд аугаа их тул бас бардаагаар нэгэн үеийн мандсан хааны байдлыг үзэж болно” [18] хэмээсэн нь монголын улс төр, эдийн засаг төдийгүй бас урлаг соёлын хөгжлийн аугаа их цэцэглэлтийн цаг үеийг өгүүлжээ. Хубилай хааны ордонд “Заан сургах газар”, “Хөгжмийн тушаалтан”, “Яруу

хөгжмийн хэлтэс”, “Цайллагын хөгжим”, “Давших хөгжмийн анги”, “Эл төрийн бүжгийн анги”, “Дүгрэгийн сүмийн хөгжмийн анги” зэрэг дуу хөгжмийн тусгай газар, албан тушаалтан ажиллаж томоохон бүрэлдэхүүнтэй хөгжмийн чуулгатай байжээ. Зөвхөн хурал хурах үед “Дайллагын хөгжим” хэрэглэж туйлын тайллага, дэдсийн сүмийн тайллага, төрийн тайллага, тариалангийн тайллага гэсэн тусгай хөгжим, тусгай бүжигтэй байсан зэрэг нь XIII зууны сүүл үеэр ёслолын тухай дуу хөгжим нэн боловсронгуй болж нарийсан хөгжиж байсны нэгээхэн хэсэг юм.

“Юань улсын судар”-ын 69 дүгээр дэвтэрийн “Жи Юаны дөрөвдүгээр он 17 дугаар он хүртэл найман гэрийн хөгжмийн бүлэгт” Есүхэйгээс эхлэн Тэмүжин, Өгөөдэй, Тулуй, Зүч, Цагаадай, Гүег тэргүүтэн хөгжмийн найман гэр хэмээн магтаал хэлбэрийн шүлгийг бичсэн бол “Юаны 18 дугаар оны өвлийн 10 сард Шизугийн сүмийг тахихад архи өргөсөн хөгжмийн бүлэгт”:

“Алтан хөгжим он мандаад

Хичээнгүйлэн сахиулсны ордноо хүрч

Сүслэхүй дор буух нь анирын адил.

Баярын уур давхцаж ирмой” хэмээн өгүүлжээ. Судлаач Б.Содном “Юань улсын сударт байгаа монгол олон дууны үг болбол юу ч гэсэн 1271-1368 он хүртэл хэрэглэж байсан дууны үгийг түүж оруулахыг бодсон боловч харин зарим үг нь бүрэн олддоогүй шинжтэй байх юм. Уул дууны үг, түүний аахыг урт, дунд урт гэж бичсэнээс үзвэл бөөгийн буюу тэнгэр нэрийг дууддаг дуудлагатай их ойролцоо байжээ гэж санагдана” [19].

1260 онд Хубилай хаан “Их хөгжмийн яам”-ыг байгуулж 550 гаруй хүний бүрэлдэхүүнтэй их найрал хөгжим ажиллаж байсан байна [20] гэсэн байдаг.

Өвөрмонголын Нийгмийн шинжлэх ухааны хүрээлэнгээс эрхлэн “Ордны монгол дуу хөгжим” [1990] бүтээлийг хэвлүүлсэн юм. Мин ба Манж чин улсын үеийн ордны найр хуримын монгол дуу аялгууг хятад, манж үсгээр бичиж тэмдэглэсэн уг гар бичмэлийг судлаач Мэндбаяр орчуулжээ. Монгол угсаатанд хамаарагдах төрийн 100 эхт дууг багтаасан уг дэвтэртэй ижил Хятадын соёлын хувьсгалаас азаар үлдэж хоцорсон 14 эхт дуу бүхий монгол үгийг манж үсгээр тэмдэглэн бичсэн өөр нэгэн гар номыг Ар хорчин хошууны Гэмпи сүмээс олджээ. Эдгээрийг харьцуулан үзэхэд өөр хоорондоо таарч байсан байна. Орчуулагч номын удиртгалд “... ялангуяа тус эмхэтгэлийн 100 эхт дуу хөгжмийн аялгууны онцлог ба монгол үндэстний эртнээс одоо болтол уламжлагдан ирсэн хөгжмийн өгүүлбэрийн бүтээгдэхүүн, аялгууны хөгжилт ба ритм

зэргийн олон талын онцлогоос үзсэн ч эртний монгол дуу хөгжим болох нь бат гэрч баримт юм” гэсэн буй.

1746 онд манжийн Тэнгэр тэтгэгчийн аравдугаар он буюу 1746 оны 12 сарын 24-нд тогтоосон арга билгийн хөгжмийн зүй буюу “*Хаан, түшмэлийн хурал чуулганы найр хуримын дуу хөгжим*” хэмээн нэрлэгдсэн энэхүү гар бичмэлд буй дууны ая, үгс монголын өдгөө цагийн уртын дуутай тэр бүр таарахгүй байгаа ч “Их монгол”, “Бага монгол” гэсэн дууны аялгуу байх агаад “Өлзийт”, “Хүлцэнгүй”, “Мөнх бусын дохио” гэх мэт шашны голдуу сэдэвт дууны шүлгийн мөр бадаг, агуулга монгол уртын дуутай төстэй байх ажээ. Эдгээрээс үзвэл монгол дуу хөгжим нь “Төрийн ёслолын дуу хөгжим”, “Цэрэг дайны дуу хөгжим”, “Бөө мөргөлийн дуу хөгжим”, “Шашны зан үйлийн дуу хөгжим”, “Энгийн иргэдийн найр наадмын дуу хөгжим” гэхчлэн хөгжиж ирснийг харж болохоор байна.

Юань улсын судрын “Тэнгэр газар арван зүгийн хааны нийлүүлэн тахисан хөгжмийн бүлэг”-т монгол орны бүжиг бүжмийн тухай дэлгэрэнгүй мэдээллийн өгүүлсэн бол 69 дүгээр дэвтрийн “Тэнгэр-газар арван зүгийн хааны нилүүлэн тахисан хөгжмийн бүлэг”-т монголчуудын хөгжмийн зэмсгийн талаар мэдээлэл бий.

Манжийн захиргаанд орох үест монгол туульсын дуу тодорхой хэмжээгээр хязгаарлагдаж байсан мэдээ бий. Тухайлбал, манжууд ойрадыг эзэлсний дараа өөлд хүн цэрэг-дайн-түүхийн холбогдолтой дуунууд /ялангуяа Амарсанаа, Галдамба, Галдан бошготийн тухай/ дуулж болохгүй хэмээн хориглож байсан гэдэг. Ойрдад Амарсанаа, Галданбошготтой холбогдох “Хөх начин бор”, “Тэр уулын орой”, “Нарийн говийн зээрд”, “Усны чинь эхэнд хонхолзуур хар” зэрэг олон урт дуу байдаг билээ [21]. Монголчуудын эртний уламжлалтай Чингисийн онгоны тайлга тахилга, Цагаадайн удмын бөөгийн онгодын дуудлага тэргүүтэн энэ цаг үед далд хэлбэрээр хадгалагдсаар иржээ. Тухайлбал, Чингисийн цагаан сүлдний дуудлагыг 1919 оны “Он-ой гэгч хамгийн сүүлийн удаа уншсан гэсэн зайд 32 цагаан эсгий тойруулан дэвсэж дээр нь мөн тооны цагаан дээлтэн зогсох үед харанга хангина, бүрээ дуугаргаж, цагаан сүлд залж айсууг сонордуулна. Сүлдийг хурайлан дуудахад 32 цагаан морьтон арав арваараа гурвалжин суман хашлагат маягаар сүлдийг хамгаалан голд нь тугч сүлдээ өргөж, өмнө нь даллага авах 10 өнгийн хадган дуудлага түгээгч хурайлж хошуучилна” [22] гэжээ. Чингисийн онгоны тахилгын “Тэнгэрийн 12 дуу” өдгөө ч тасраагүй байна. Уг дууны эхлэл хэсгийн Их монгол, Бага монгол

нь уриалан дуудсан шинжтэй байдаг. Тэрчлэн ардын дууны ая данг бурханы шашин авч хэрэглэсэн билээ. Олон сүм хийд ардын урт богино дуу, ерөөлийн аяар ном уншсаар монгол уншлагын ая данг буй болгосон билээ.

Монгол ардын дууны урлагийн үүслийн тухай асуудал маш өргөн сэдэв учир үүгээр хязгаарлаж байна.

Монгол ардын уламжлалт хөгжмийн уран бүтээлийг бүхэлд нь авч үзвэл дууны буюу дуулаачийн хөгжим голлосон, аяыг эрхэмлэн дээдэлсэн шинжтэй гэдгийг судлаачид өгүүлдэг. Ардын хөгжим судлаач Ж.Бадраа “Монгол ардын хөгжимд уламжлал бол хэдийнээ ард түмний үзэл санаа, гоо зүйн нэгэнт тогтсон зарчим бодот ахуйг тусган үзүүлэх тод дүрслэлийн арга хэрэглүүр, урлан товойлгох хэлбэр болсоор иржээ гэлтэй байна” [23] гэжээ.

1930-аад оны дундаас Монголын хөгжмийн нийт уран бүтээл, урлаг, соёлын шинэтгэл бол ...уламжлалдаа тулгуурласан монгол хөгжмийн хэлбэр, зохиомж, төрөл зүйл, дуулах хөгжимдөх аргагүй зэргийг хамарсан шинэтгэл болов. 1950-ад оноос жинхэнэ орчин үеийн хөгжмийн боловсролтой мэргэжилтнүүдэд тулгуурлан хөгжжээ хэмээн товчоор дүгнэж болно. 1956 оноос сайн дурын уран сайханчдын үзлэг, 1968 оноос уртын дуучдыг шалгаруулах уралдаан, Бүх ард түмний уралдаан зэргийг тасралтгүй зохион байгуулж ирлээ.

Энэ завсар монгол ардын дуу, хөгжмийн бүтээл эрс шинэчлэгдэн, шинэ бүтээлүүдэд байр сууриа огтхон ч тавьж өгсөнгүй. Хүн амын дийлэнх малчид мал маллахын зэрэгцээ дуу хөгжим, бий биелэгээгээ уламжлал ёсоороо хөгжүүлж найр наадмаа хийж цэнгэсээр, судалгаа шинжилгээ ч тодорхой хүрээнд ахин дэвжсээр байлаа. Ардын зан заншил, угсаатны дуу хөгжмийг арвин санг улам гүнзгийрүүлэн судалж, урлах ухаан, уран чадвар, судалгааны түвшинг дээшлүүлэх нь эрхэм зорилт болж байна.

Ном зүй

1. Бадраа Ж. Монгол ардын хөгжим. УБ., 1998.
2. Биет бус соёлын өвийг хамгаалах тухай олон улсын конвенц. Парис, 2003 оны 10 –р сарын 17. Misc/2003/clt/ch/14
3. Владимирцов Б.Я. “Образцы монгольской народной словестности”. СПб., 1926
4. Дамдинжав Ц. Өөлд ардын дуу. УБ., 2008
5. Дашдорж Д. “Ардын дууг эрхэмлэх нь”. Туяа сэтгүүл. 1968
6. Загдсүрэн У. “Монгол дуу судлалын тойм”. УБ., 1975.
7. Зохиолч, урлаг судлалын эрдэмтэн Ч.Лодойдамба.

Үндэсний хэлбэрийн асуудалд //Утга зохиолын хөгжлийн асуудлууд. Уб., 1974.

8. Кульганек И.В. “Мир монгольской народной песни”. СПб., 2001.

9. Лувсанчойндон “Монголын зан аалийн ойлбор”. АХХ. 1975

10. Смирнов Б. Музыка народной Монголии. М., 1975.

11. Сампилдэндэв Х, Яцковская К.Н. Монгол ардын уртын дуу. 1984.

12. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Изд.2-е. Том 2. М-Л., 1950

13. Сузукей В.Ю. Тюрко-монгольские музыкальные традиции в современном социокультурном пространстве // Turkic-Mongolian music traditions in contemporary socio-culture space. 2010

14. Хабунова Е.Э. Об истории народного песенного цикла «Ойратские гимны» [Текст] // Ойратоведение. 1991. № 3

15. Позднеев А. “Образцы народной литературы”. I. Народной песни монголов. СПб., 1880

16. Хөгжилтү У. Юань улсын ордны дуу хөгжмийн түүхийн асуудалд. Зэрэг горилсон зохиол. Уб., 2002.

17. Цолоо Ж. Арван гурван хүлгийн дуу. Уб., 1978

18. Цоодол С, Чимид-Осор Д. Ардын уртын дуунууд. Уб., 1959.

19. Чүлтэмсүрэн Р. “Монгол аман билиг” /Судлал шинжлэл, тэмдэглэл, нийтлэл/ Уб., 2011

20. Фольклорыг хамгаалах тухай ЮНЕСКО-гийн зааварчилгаа. Парис. 1989.10.17-11.16. Албан бус орчуулгын хувилбар.

21. Эрдэнэчимэг Л. Нэн эртний үеийн нүүдэлчдийн хөгжмийн соёл. МУИС. МСС. Эрдэм шижилгээний бичиг. XVI боть. XXVI дэвтэр. Уб., 2000.

22. Эрдэнэчимэг Л. Монгол ардын дууны сэтгэлгээг хөгжим зүйн үүднээс авч үзэх нь //Ардын уламжлалт урлагийн өнөөгийн байдал, хэтийн төлөв. ЭШ-ний хуралд тавьсан илтгэл. 2002

23. Эрдэнэчимэг Л. Монгол гурь дууны гүн эгшиглэнгийн увидас. Уб, 2001

24. Эрдэнэчимэг Л. Монгол цэргийн хөгжмийн урлагийн түүхэн уламжлалаас. “Хар сүлд” сэтгүүл. Т-IV . F-13. х.103. Уб., 2004.

25. Батсайхан З. “Сэлэнгийн” хэмээх зосон зургуудыг шинээр тайлбарлах нь. Археологи, угсаатны судлал. Эрдэм шинжилгээний бичиг. №210/19/2003.

26. Батсайхан З. Хүннү. Уб., 2002.

27. Баттулга Ц. Дэл уулын Баруун билүүний II.III бичээс. Археологийн судлал. Т-XVII, Fasc 9. Уб., 1998.

28. Баттулга Ц. Дэл уулын Баруун билүүний 4-р бичээс. МУИС. МСС-ийн ЭШ-ний бичиг. Боть XIV/151/
29. Болдбаатар Ю. Дэл уулын Рүни бичиг /МУИС-НУФ. Оюутны ЭШБичиг. №1. Уб., 1997.
30. Бичурин Н.Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т-1, М-Л., 1950.
31. Гаадамба Ш, Сампилдэндэв Х “Монгол аман зохиол”. Уб., 1988
32. Жисуцо Тамура, Юкио Кобаши нарын 1935-1939 онд хийсэн шинжилгээний ангийн тайлан “Археологийн малтлагын тоймын тухай дэлгэрэнгүй илтгэл”. 1-р боть.
33. МАХН-ын IX их хурлын илтгэл. Уб., 1934/монгол бичгээр/
34. Сүхбаатар Г. Монголчуудын эртний өвөг. Уб., 1980
35. Сүхбаатар Д, Жигмэддорж Э. Дэл уулын түүхийн дурсгалын тухай. Түүхийн судлал. Т-XXXIV. Fasc.2. Уб., 2003. х.13-19.
36. Цэвээндорж Д. Монголын хүй нэгдлийн урлагийн дурсгал. Уб., 1983
37. Цэвээндорж Д. Дундговь аймгийн Дэл уулын билүүний хадны зураг. Уб., 2004.
38. Хүүхэнбаатар Д. Дэл хөнжлийн түүх-соёлын дурсгал. МУИС-ийн ЭШБ. №245/24/Түүх-IV. Уб., 2005.
39. Юань улсын судар. УННС. Гар бичмэл фонд. 67-р тэмдэглэл.

Примечания

- ¹ Шинжаан нутгаас Өвөр монголын судлаач Төмөрбат тэмдэглэн авчээ.
- ² Дашдорж Л, Цоодол С, Ардын дуу хөгжмийн суу билэгтнүүд. Уб., 6,9 дэх тал.
- ³ Эрдэнэчимэг Л. Нэн эртний үеийн нүүдэлчдийн хөгжмийн соёл. МУИС. МСС. Эрдэм шижилгээний бичиг. Уб., 2000. XVI боть. XXVI дэвтэр. х.198
- ⁴ Сүхбаатар Г. Монголчуудын эртний өвөг. Уб., 1980. х.130
- ⁵ Николаевич В.А. “Влияние этнокультурных факторов на восприятие и воспроизводство звуков” //Альманах современной науки и образования. 2009. №12 |31|, ISSN 1993-552. С.32
- ⁶ Сампилдэндэв Х, Яцковская К.Н. Монгол ардын уртын дуу. Уб., 1984. х.4
- ⁷ Цэвээндорж Д. Монголын хүй нэгдлийн урлагийн дурсгал. Уб., 1983. х.108
- ⁸ Мөн тэнд. х.115
- ⁹ Батсайхан З. Хүннү. Уб., 2002. х.117

10. “Монгол улсын түүх”. I ботьд Уб., 2003, х.240
11. Сүхбаатар Г. Монголчуудын эртний өвөг. Уб., 1980.х.130
12. Бичурин Н.Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т-1, М-Л.,1950. с.218
13. Мандах. Ардын аман зохиолын онол.Люнингийн Үндэстний хэвлэлийн хороо. 2003. х. 469
14. Дамдинсүрэн Ц. Монголын нууц товчоо. Уб., 1990. х.149-150
15. Лувсанчойндон “Монголын зан аалийн ойлбор”. АХХ. 1975. Х.195
16. Эрдэнэчимэг Л. Монгол цэргийн хөгжмийн урлагийн түүхэн уламжлалаас. “Хар сүлд” сэтгүүл. Уб., 2004. Т-IV . F-13. х.103
17. Бадрах Г. Монголын хөгжмийн түүхээс. Уб., 1960.
18. Юань улсын судар. УННС. Гар бичмэл фонд. 67-р тэмдэглэл. 4 дэх тал
19. Содном Б. Монгол түүны түүхээс. Уб., 1960. 16-р тал
20. Загдсүрэн У. Монгол дууны судлалын товч тойм. Уб., 1975. 4-р тал
21. Энэ талаар “Өөлд ардын аман зохиол” номын зохиогч Т.Баттулга гуай хуучилсан билээ. 2006 оны 4-р сар
22. Чингисийн цагаан сүлдний дуудлага. Бурханч лам Г.Пүрэвбатын цуглуулгад байгаа материал. С.Соронзонболдын “Монголын хөгжим” /13 дугаар зуун/. Уб., 2008. 12-13 дахь тал
23. Бадраа Ж. Монгол ардын хөгжим. Уб., 1998. Х.14.

ON ISSUES OF HISTORICAL DEVELOPMENT OF MONGOLIAN FOLK SONGS

Alimaa Ajushdjav (Ulan-Bator, Mongolia)

The author raises issues of historical evolution and development of Mongolian folk songs in the article. She assures that Mongolian folk songs traced back to more ancient time seeking to clarify the origin of Mongolian folk songs as following three main directions: Oral document, archeological monuments, historical sources. Meanwhile she takes into consideration on issues about genres of them and puts forward own proposals.

The author concludes that Mongolian folk song is a main inseparable component of Mongolian national culture and it is a complex of Mongolians life beings, rituality, habit and tradition. As well as it has developed without losing its radical nuance and nature. She mentions that Mongolian folk song has been one of factors that mentally unite whole Mongolian nations.

Л. Ц. Малзурова (Улан-Удэ, Россия)

ИСТОРИЧЕСКАЯ ОСНОВА БУРЯТСКИХ ЛЕГЕНД И ПРЕДАНИЙ

В преданиях реальность отражается в основном с учетом определенных общественно-политических событий. Происходит конкретный отбор материала, берутся не все явления действительности, а события, наиболее примечательные для данного общества или оставившие заметный след в жизни людей.

Справедливо утверждение исследователя табасаранского фольклора М.М. Курбанова: «Первоначальными исходными прозаическими формами преданий были устные рассказы очевидцев или участников событий, которые наряду с действительными фактами впоследствии воплощали в себе элементы бессознательного художественного творчества народных сказителей. Словом, это устные повествования о конкретных событиях и лицах исторического, бытового и топонимического характера с установкой на достоверность» [Курбанов 1995: 43].

Известно, что одним из значимых событий в жизни бурятского народа явилась поездка хоринцев в 1702-1703 гг. к Петру I. Среди пятидесяти двух членов делегации, отправившейся в Москву, была шаманка Эрхэжэн из улуса Уляангиртын Булак Мухоршибирского аймака, которая сыграла немаловажную роль в подготовке и организации похода и в дипломатических переговорах хоринцев с главой российского самодержавия. Она в составе делегации была единственной женщиной. Из поколения в поколение передавались рассказы стариков о родовой гордости барун-кубдутов. Представители этого рода гордились шаманкой, не по годам мудрой, дальновидной, красивой девушкой, пожертвовавшей собой ради своего народа. В преданиях подчеркивается красноречие шаманки, благодаря чему сумела привлечь внимание царя к проблемам своего народа. Родные понимали, что Эрхэжэн трудно будет выдержать тяготы и опасности дороги, однако хоринское общество выбрало именно ее, и она решила помочь своему народу. Включение ее в состав делегации могли содействовать земляки-тугнуйцы, участники исторической поездки братья Даскги и Тозе Бодороевы, из хухэнэт-харганатов зайсан Абундай и есаул Харандай из сагановского рода и представители барун-кубдутов. В родовых преданиях барун-кубдутов говорится, что в погожий сентябрьский день 1702 года девушка отправилась на общехоринский сбор с летнего кочевья Намхи.

Алексей Эрдынеев, старейшина рода барун-хубдуг, откуда родом и Эрхэжэн, вспоминает, что, по рассказам старожилых, отец, потомственный шаман Лойлонго, был против поездки дочери в составе делегации к Петру I. Сама же шаманка предрекала успех поездки и якобы знала, что не вернется домой. Однако ради благополучия своего племени решилась на поездку, принимая на себя возложенную народом трудную миссию. Она определила свое призвание – оберегать соплеменников на всем протяжении долгого изнурительного пути, поддерживая связь с небесными покровителями.

В честь единственной женщины – шаманки, которая была в составе этой делегации, прошел тайлган в местах ее родового кочевья, простиравшегося от хребта Цаган Дабан до Тугнуйской степи Мухоршибирского района. В этом месте еще по возвращению из поездки спутники возвели ей шаманскую арангу-помост на тыльной стороне скалы среди молодого сосняка вблизи родовой горы Оглогор, а в 1979 г. потомки ее младшего брата после проведения родового тайлгана установили гранитную плиту в память о предках, в том числе и в честь шаманки Эрхэжэн, на склоне горы Зэргэлэ, где находится родовое их кладбище. В благодарной памяти потомков Эрхэжэн удаган осталась символом бесконечной преданности человека своему народу. Подвиг этой храброй девушки получил достойное отражение в преданиях. Многочисленные варианты родовых повествований со временем перешли в общеплеменные, затем и в общебурятские, что подчеркивает важность исторического события и святость образа Эрхэжэн.

Среди исторических личностей, чья деятельность нашла отражение в народных преданиях, встречаются тайши, зайсаны. Закрепляя в памяти добрые дела сородичей, народ помнит и поступки некоторых, направленные на ущемление его прав. Одним из таких личностей, чья служба напрямую была связана с отстаиванием и защитой интересов народа, был тайша Ринчин-Дорджи Дэмбэлэй, который не оправдал доверие людей. Предание гласит: «В 1835 году скончался Хоринский главный тайша. При выборах нового тайши кандидатов оказалось двое: Галсанай и Дэмбэлэй Ринчин. Люди другой области были против Дэмбэла, но на вопрос, кого предлагают, никого не выставили. В силу этого Иркутский генерал-губернатор утвердил кандидатуру Дэмбэлэй ноена. В 1842 году он отправился в Петербург, встал под покровительство царя, повесив на грудь крест. Дэмбэлэй тайша был жадным, суровым, с дурным нравом. Чтобы скрыть свои действия по присвоению народных де-

нег, в 1849 году он поджег здание Хоринской степной думы. Вина его была очевидна, поэтому после принятия им двадцати пяти ударов розгами по спине он был сослан в Тобольск» (1835 ондо хориин главна тайшаа Дамба-Дугаров наһа бараһан юм. Шэнэ тайшаа сунгахадаа хоер кандидат байба: Галсанай ба Дэмбэлэй Ринчин. Нүгөө можын зон Дэмбэлые тайшаа болгохогүйбди гэхэн байгаа, хэниие тайшаа болгохоби гэхэдэмни, нэгэиье хүниие кандидат болгожо үгөөгүй. Тэрээн дээрэнхэ Ирхүүгэй генерал-губернатор Дэмбэлэй ноениие батлаһан юм. 1842 ондо дэмбэлэй Петербург ойшожо, крест зүүһэн байба, эзэн хааниие эсэгэ болгон. Тайшаа Дэмбэлэйн ехэ хомхой, шүрүүн, муу һанаатай хүн байгаа юм. Зонной мунгэн эхээр эдэжэ-уужа, тэрэ хэрэгээ бүглэхэ гэжэ 1849 ондо Хориин степной думайе шатаажа орхихон байгаа. Хэһэн зэмэн эли байжа, Дэмбэлэйн тайшаа нургаа хорин табан розгоор шабуулжа, Тобольск городто зарагдаһан юм) [Балдаев № 354].

Предание начинается с момента вступления Ринчин-Дорджи Дэмбэлэй в должность тайши. Во время рассмотрения кандидатур уже ясно, что народ не очень жалует его. Дальнейшие события подтверждают недоверие людей. Тайша оказался человеком, в чьи интересы входило собственное обогащение, боясь, что обман может раскрыться, он идет на крайние меры: поджигает здание степной думы. Отрицательный образ тайши, который запомнился народу неблагоприятными поступками и деяниями, направленными на обман народа, занял центральное место в предании.

В переломный для истории центральноазиатских народов период (экспансия маньчжуро-китайских завоевателей, царская колонизация Сибири, проникновение буддизма в Монголию и Бурятию, насильственная христианизация местного населения) наиболее ярко проявилось пророчество. В Бурятии известны такие предсказатели, как Молон багши в Еравне, Содой лама в Баргузинской долине, Барнашка – на Ольхоне и Энхэрэн Хастан – в Тунке.

Признанный перерожденцем индийского философа и йогина Нагарджуны Цыден Содоев, в народе Содой-лама, ширетуй Баргузинского дацана, – в центре многочисленных преданий местного населения. Цыден Содоев, по рассказам местных стариков, мог переходить реки, шагая по поверхности воды, взбираться на крутые склоны, взлетая при этом, под дождем мог оставаться сухим. Он обладал сверхъестественными способностями. Во время путешествия по Индии и Тибету Содой-лама со своими спутниками достиг реки, через которую не было переправы. Он велел

бросать по очереди камни на противоположный берег, держась за конец его пояса. И как только путник кидал камень, он оказывался на другом берегу. Содой-лама мог предсказать, предвидеть, всегда помогал людям: у бездетных рождались дети, бедные с его благословения расставались с нищетой. Богатых он не любил и наказывал их за жадность и бессердечие. По преданиям, Содой-лама был скромным и справедливым человеком, не любил почестей, чем повествует одно из преданий: «Цыден Содоев, Содой лама, знал много. Не любил богачей и ноенов, тем, кто стремился к богатству, говорил: «Зря собираете богатство, не вы будете хозяевами богатства, а оно будет владеть вами». Когда приходилось оставаться на ночлег, выбирал самых бедных людей» (*Цыден Содоев – Содой лама ехэ юмэ мэдэдэг хүн байхан. Баян ноен хүндэ дурагуй, зөөри суглуулхан хүн зондо хэлэдэг байгаа: «Зөөри дэмы суглуулнат, таанад зөөрийнгөө эзэд бэшэ, зөөритнай танаа эзэлхэ» – гэжэ. Хоноходоо талда ябаад, эгээ үгэтэй айлда хонодог һэн*) [Общий фонд № 2263 (а): 45–46].

Содой-лама был высоко образованным человеком, учился в течение многих лет в Тибете, выписывал и читал иностранные журналы. Отрывок из другого предания открывает эту сторону его жизни – тягу к путешествиям: «После учебы на хуварака он служил в Харганайском дацане. Потом отправился в путешествие. Говорят, был вместе с Чеховым. Вернулся домой, успев побывать в далекой Африке, Индии, Иерусалиме, Константинополе, Англии, Аргентине. Где только ни был, что только ни видел, путешествуя в этих странах. Говорят, что орхимжо (широкая полоса красной материи у лам, перекидывающаяся через плечо [Буряад-ород словарь 1973: 364] превращал в крылья и мог летать. Отчество его Хэнгэлдэр Хомон. Служил в дацане до 1916 года» (*Хуврагһаа һүүлдэ Харганайн дасанда һууһан юм. Тэндэһээ һүүлдэ доошо путешествидэ гараһан юм. Чеховтай хамта ябаһан гэдэг. Аяар Африкаар, Инди, Иерусалим, Константинополь, Англи ошоод, Аргантиһаа бусажа ерээ. Тэрэ оронудаар ябахадаа, хараагүй юумэнь үгы, ошоогүй газар үгы. Орхимжоороо дали хээд, ниидэдэг байһаым гэхэ. Омогынь Хэнгэлдэр Хомол хүн. Дасанда 1916 он болотор байгаа*) [Общий фонд, № 2263 (а): 45–46]. Предания, повествуя о явлениях, событиях или людях, занимающих умы и сердца народа, со временем приобретают черты художественного домысливания, обработки, но при передаче данных произведений слушателям сказитель старается сохранить основное ядро повествования, иногда при необ-

ходимости дополняя незначительными деталями. В данном случае факт убежденности сказителя в реальности воспроизводимого и является отличительным от других жанров признаком предания.

Разные варианты повествований о Хастане, предсказателе из Тунки, записаны поэтами Ш.Д. Байминовым и Л.Д. Тапхаевым. Вот некоторые из предсказаний Хастана: «огненная змея кольцом землю всю обовьет, будете землю пахать на коне без шеи, корову доить, не надавливая на соски, разум так будет развит, что вас окружит сила огня, будут парить-летать по небу железные птицы, цветущая наша планета разделится на три части, и междоусобица будет пылать злобой, горы будут исторгать из себя горючую лаву, моря начнут выходить из берегов, волнами гарцуя, грянет небывалый гром, стрельнет молния-огонь, зима будет притеснять лето, молодые – старшее поколение, царя увидите на ноёне, бог наш заговорит в углу, умершие будут кормить живых» [Байминов 1988: 51].

Удивительно точные предсказания Молон-багши также нашли отражение в многочисленных преданиях, распространенных по всей этнической Бурятии и далеко за ее пределами. Выходец из села Ульдурга Еравнинского района Молон, сын Балдагара, жил почти около 250 лет назад. С детства его отличали ясный ум, прозорливость, цепкая память. В десять лет был определен хуваракom в Кодунский дацан, а в двадцать лет он получил высшее духовное образование. Отказавшись от дальнейшей карьеры, он вернулся к мирской жизни. Молон-багши много времени уделял самообразованию, изучал священные книги, постигал науку астрологию, развивал свой природный дар. Из уст Молон-багши предсказания изрекались в своеобразной поэтичной форме: «Придет время, когда из стен домов потечет вода» (кран); «Придет время, когда по вершинам деревьев побегут человеческие голоса» (радио); «Придет время, когда землю могут опоясать железными поясами, а по ним побегут огненные змеи» (железная дорога, поезда). Почти за сто лет до этих обретений человечества Молон-багши предвидел все это. Он предрек и победу Октябрьской революции: «Придет время, когда голытьба сядет за почетный стол, а потомственную знать выбросят во двор».

Одно из преданий гласит: На вопрос внучки Санжал, почему дед не ездит в Эгитуйский дацан, не молится именитым ламам, тот ответил: «В Ара-Халхе мне пока некому поклоняться. Вот явится в год Мыши со стороны восхода солнца святой монах, обязательно поеду». В один из жарких летних дней по прошествии долгих

восьми лет Молон-багши попросил внучку подготовить коня. В Эгитуйский дацан поехал один без поводыря, хотя из-за зрения постоянно нуждался в посторонней помощи. Прибывший из Тибета святой отец, один из лучших апостолов Далай-ламы Хоршид-гэгэн заметил вдалеке приближающегося старца и воскликнул, обращаясь к многотысячной толпе молящихся: «Расступитесь!», а сам пошел к нему навстречу. Народ понял, какой человек живет среди них. Молон-багши прожил до глубокой старости [Цырендоржиев 2002: 12].

Предания о Содой-ламе, Молон-багши, Хастане широко распространены по всей Бурятии, их объединяет единый содержательный и идейный стержень: дар, присущий не каждому человеку, умение пользоваться им в пользу своего народа, терпеливое и уважительное отношение к беднякам.

Исторические предания донесли до нас имена силачей: Ажирай Бухэ, Хашха Бухэ, Шамбай Бухэ, Шобол Бухэ. В народе силачом — бухэ называли людей большой физической силы, неоднократно победителей в борцовских состязаниях. В местных преданиях рассказывается о силачах как о вполне обыкновенных людях в повседневной жизни, занимающихся будничным трудом. Силачи в повествованиях — простые люди, представляющие ту среду, в которой они живут.

Цикл преданий о силачах, зафиксированных С.П. Балдаевым, включает следующие повествования: «Шамбай бухэ», «Хашха бухэ» в двух вариантах, «Убай мэргэн», «Дэгдэхэй мэргэн» в двух вариантах, «Ошод хамниган», «Далитай морин», «Бохэй батор», «Бохониг мэргэн», «Хонходой мэргэн».

М.И. Тулохонов считал, что «фабульные рассказы» такого типа «выступают внутренне организованными сюжетными повествованиями со сквозной линией, а не просто набором отдельных эпизодов и сцен. Персонажи в них получили конкретную характеристику, и в этом видно стремление сказителей дать свое толкование известным им историческим фактам» [Тулохонов 1982: 4].

По мнению Б.И. Краснобаева, «предания не только повествуют о событиях и действиях исторических лиц, но и объясняют их причины», сюжет и художественно-образительные средства произведения служат для создания образа основного героя [Краснобаев]. Данное утверждение подтверждается и бурятскими преданиями о силачах.

Предание об Эмэгэн бухэ поясняет возвращение силача домой ни с чем: после небрежного, неуважительного обращения с бере-

зами тот продолжает поиски силача, при первом же испытании – задание: забросить камень назад через голову – он претерпевает неудачу, второе испытание тоже доказывает его бессилие перед противником [Буряад арадай түүхэ домогууд 1990: 150-151].

Таким образом, очевидно, что поражение силача повествователь связывает с подавлением его гордыни. Известно, что у каждого рассказчика своя художественная манера, которая в данном случае проявилась в характеристике героя. Силач Эмэгэн пренебрег вековыми народными установками – бережное обращение к природе, ко всему живому на земле, что испокон веков являлось непреложной истиной. Практическое отношение к природе определялось не только хозяйственными знаниями и навыками, но и нормами поведения, охраняющими источник средств существования. Человек в своей жизни и хозяйственной деятельности приспособлялся к окружающей среде, а не переделывал ее.

Предостережением от неприемлемых по древним поверьям поступков является и случай, произошедший с главным героем предания «Бохэй батор»: «хозяин сосны убавил силы Бохэя», когда тот порывался без надобности вырвать дерево с корнем. После поражения в схватке с Умдэн бухэ «Бохэй поехал домой. Он был зол на всех. Когда он был уже в Иволге, то увидел небольшую сосенку, которая росла у дороги. Он слез с лошади и хотел выдернуть эту сосенку. Но как ни старался, не мог вытащить. Так как сосенка имела хозяина-покровителя в лице местного духа, хозяин сосны убавил силы Бохэя, и он ничего не смог сделать» [Балдаев № 348: 19-20].

В вариантах предания «Силач Хашха» (Хашха бухэ) сюжет разворачивается вокруг этого главного героя. В первом варианте Хашха бухэ – выходец из рода олзон, в другом варианте он представляет род эхирит. Слава о силачах, обладающих огромной физической силой, разносилась по всей округе, и желающих испытать, убедиться в правдивости слухов о непобедимости их было предостаточно. Так, Хашха бухэ одерживает победу в первом случае в схватке с Хондоли бухэ, выступающем от хоринских бурят, далее он направляется в сторону Зулхэ и долину Худая, доказывает силу в поединке с силачами из Олзона и Хурамши. Поражение терпит Хашха бухэ в долине Бугэлдейки на Ольхоне в схватке с силачом из местности Алагуй. Представляет интерес способ захоронения силача: «По древнему обычаю тело Хашха бухэ не предали земле, а закрыли валежником. После того, как кости побелели, волк соорудил в них нору» (*Урданай зангаар Хашха бүхэйе газарта зон-*

бэйеэр нүүлээр дарахан байба. Сагаан яхан болходон, сээжэ соон шон орожо ургайлхан гэлсэхэ) [Балдаев № 346: 1-2].

По утверждению Д.Ц. Цыденовой, «агинские буряты хоронили умерших, не предавая земле, а оставляли их в специально отведенных местах для «растаскивания» тел хищниками и птицами. Они полагали, что чем быстрее исчезнет тело, тем быстрее душа обретет перерождение» [Цыденова 2007: 327]. Данное утверждение разъясняет описанный способ захоронения силача Хашхи: вместо предания земле его тело было завалено валежником, упоминание волка тоже оправдано: хищник помогает душе силача обрести покой и переродиться.

В предании «Бохониг мэргэн» в дань уважения к его силе, которая служила людям, похоронили в полном боевом снаряжении на горе, именуемой «Хара жалга»: тело его было сожжено (данный способ захоронения тоже существовал в древности у бурят), а вещи оставили на дереве [Балдаев № 348: 19].

Как отмечал М.И. Тулохонов: «притягательной стороной предания является территориальная локализованность и хронологическая определенность описываемых событий» [Тулохонов 1982: 15]. Во втором варианте предания о Хашхе бухэ указывается точное время действия: 1728 год, время установления русско-китайской границы. Упоминаются и другие персонажи – лица, зафиксированные в истории бурят: Гун Сайба (Савва Рагузинский, государственный служащий, русский посол, сыгравший определенную роль в проведении русско-китайской границы), Сэсэн Ууган – представитель китайской стороны, Шодо Болтироков – зайсан (глава) хори-бурятов.

В обоих вариантах упоминается место действия – долина Зулхэ, в первом случае Хашха бухэ отправляется в направлении к данной местности в поисках силачей, желающих помериться с ним силой, во втором случае – отсюда родом сам герой.

К приему указания точного места и времени действия рассказчик прибегает в целях подтверждения подлинности, правдивости происходящего. Исследователь А.П. Липатова подчеркивает, как повествователь ссылается на другую, более актуальную в народе легенду, освещающую данный вопрос, чтобы убедить слушателей в истинности передаваемого [Липатова 2008: 52]. В нашем случае рассказчик использует прием обращения к историческим событиям установления русско-китайской границы для подтверждения подлинности событий, связанных с главным героем предания Хашха бухэ.

Оба варианта предания близки по содержанию: сюжет строится на описаниях схваток главного героя с силачами из разных местностей. Необходимо подчеркнуть, что главный герой не всегда одерживает верх в состязаниях: ему присущи и поражения, что свойственно обыкновенным людям. Ясно, что рассказчик в таких случаях не преувеличивает возможности героя, он, наоборот, подчеркивает, что силачи – это выходцы из народа, люди вполне обыкновенные, живущие повседневной жизнью, занимающиеся будничным трудом.

Иногда такие герои наделяются мифологическими, волшебными чертами, недюжинной силой, во всем остальном они ничем не отличаются от других людей. Такой силач превосходит всех физической силой, иногда не имеет равного противника, как произошло и в описанном ниже случае.

В предании о силаче Дугарай Намсарай он, уже именитый, досточтимый старец, однажды приехал в соседний улус Харбятя на свадьбу и восседал на ней в качестве почётного гостя. Местный силач Зодбын Яндаг потихоньку подкрался сзади и обухом большого колуна ударил его в плечо изо всех сил. Намсарай даже не шелохнулся. Это улусные старики решили испытать силу Намсарая. От удара ни одна капля архи из чаши, которую он держал в руках, не выплеснулась. Выпив архи до дна, оглянувшись, не спеша, и увидел лишь убегающего от него Яндага. Говорят, Намсарай несколько не поверил тому, что его ударили топором. «Конечно, только удар Яндага может быть такой силы», – сказал он с улыбкой [Дугарай Намсарай 1999].

Силы борцов, по народному определению, бывают неизмеримыми. В одной родословной летописи о Дугарай Намсарай говорится: «Имеющий силу тигра, величиной в тысячу пудов». Описанный в другом предании сорокапудовый молот-кувалду мог поднять только силач из местности Койморы Тункинского района Гыргенов Мормой. В предании о Бохэй-баторе герой убирает с дороги огромный камень, который мешал всем проезжающим, а «камень до сего дня лежит в яме и напоминает проезжающим о былых днях и о силе Бохэй» [Балдаев № 348: 19-20].

В преданиях о силачах рассказчик иногда прибегает к описанию: «Поднимал сани со стогом сена. На берегу моря лежал якорь, силач Шамбай поднял его и, пройдя сто сажений, бросил в море» (*Шарга үбэхэн хүшэрхэдэн үргээд, бодходог хан. Далайн эргидэн нэгэ ехэ бархаг хэбтэдэг байбаа, тэрээниие Шамбай бүхэ үргээжэ абаад, зуун сажсан ябаад далай руу хаяһан гэхэ*) [Балдаев № 346: 1].

В данных преданиях мотивы проявления необычайной физической силы связаны с персонажами, которые воспринимаются как вполне реальные люди, несмотря на гиперболизацию их силы, которая не выходит за пределы возможного, что усиливает реалистические элементы в образе силачей.

В предании о Сохэр-ноёне, популярном в Бурятии, говорится о том периоде в истории бурятского народа, когда не было предела захватническим вторжениям чужеземцев. Монгольский завоеватель Сохэр-ноён с целью подчинения бурятских земель творил бесчинства и произвол по отношению к простому народу. Воины его подвергли избиению и оскорблениям собравшихся на большой тайлган на левом берегу реки Ангара, убили шамана Саган Зарина, «ставшего на защиту своих соплеменников. Такое злодеяние Сохэр-ноёна было воспринято как крайнее проявление кощунства и осквернение национальных святынь» [Тулохонов 1982: 8]. Противопоставление образов Сохэр-ноёна, жестокого и беспощадного завоевателя, и Саган Зарина, «принявшего смерть добровольно, чтобы отвести удар и предотвратить бессмысленные жертвы среди своего народа» [Тулохонов 1982: 8], помогает глубже понять и осмыслить понятие добра и зла, верности и предательства. Морально, психологически стойкие люди, сильные личности противопоставлены в преданиях бездушным и коварным противникам.

Идейный стержень таких произведений – утверждение непримиримости двух противоположных начал: положительного и отрицательного, их столкновение. Такой конфликт обычно завершается победой светлого и справедливого над темными и человеконенавистническими силами.

Анализируемое повествование о Сохэр-ноёне по своему характеру исторично. Оно основано на действительных событиях прошлого, здесь дается не просто описание коварных действий завоевателя, но и подробно говорится о способностях и возможностях перевоплощения Саган-Зарина, что помогло ему противостоять произволу Сохэр-ноёна. Без подсказки самого героя Сохэр-ноён никак не мог справиться с ним. Героя не брал ни меч, ни огонь. В предании образ Саган-Зарина углубляется с помощью чудесных превращений, однако основной акцент делается на его осознанных действиях в защиту своего народа.

В данном предании историческая правда сочетается с отдельными элементами мифологического. «Вполне развитое и оформленное научное мировоззрение появилось относительно недавно и лишь недавно стало охватывать всю основную массу населения

той или иной страны. Поэтому почва для возникновения преданий как порождений примитивно-научного освоения мира (в соединении с художественным его освоением) всегда существовала и продолжает существовать до сих пор» [Азбелев 1966: 17].

В одном из вариантов предания о Сохэр-ноёне подчёркивается перевоплощение Саган-Зарина в тайменя и обращение его к Шаргай-ноёну за возмездием. В другом – Амхан Саган Зарин, умирая, произнёс заклинание, и «кровавый дождь и каменный град» обрушились на воинов Сохэр-ноёна.

Поскольку основная функция исторических преданий познавательная, прослеживается определённый отпечаток на художественную структуру, отличающуюся свободной и неустойчивой композицией. Особенностью предания о Сохэр-ноёне, как и всех остальных исторических преданий, является локализация места, в данном случае Прибайкалье.

Такие предания героического характера тесно связаны с историческим прошлым народа. В них в специфической интерпретации дана характеристика отношения народа к тем или иным историческим событиям. По времени возникновения они бывают в основном более позднего происхождения, чем мифологические легенды, и отражают окружающий мир реалистичнее. Однако в них сохранились древние элементы как остатки выражения мифологического сознания. Прежде всего, они отразились на природе описания фантастических элементов в героических преданиях. В целом в таких повествованиях содержится характеристика конкретных лиц и событий.

Положительные герои исторических преданий наделены высокими моральными качествами. Они бывают смелыми, сильными людьми, способными на самопожертвование во имя свободы и счастья. Некоторые из них предпочитают смерть жизни на чужбине, другие, рискуя жизнью, вступают в поединок с сильными противниками и одерживают победу, спасают свою родину от порабощения и разорения. К таковым относятся образы Гэсэра, Бабжа-батара, Бальжан хатан, Саган-Зарина, в которых раскрывается нравственно-эстетический идеал народа. Человека красивой внешности, крепкого телосложения, сильного физически, который совершает насилие, народ никогда не причислит к положительным героям. Главным критерием определения человека, прежде всего, выступает внутреннее его содержание: чистые помыслы, благие дела, морально-этические черты, преданность народу, его интересам.

Предания о знаменитых личностях, так или иначе прославивших свой народ, запомнившихся своему поколению готовностью встать на его защиту, необычными поступками, точными предсказаниями, огромной силой, вселяли в людях веру и надежду на лучшую жизнь. Люди восхищались и гордились такими людьми, с любовью рассказывали о них потомкам. Созданные по горячим следам событий, с опорой на историческую основу, произведения эти не предаются забвению.

Литература

1. Азбелев С.Н. Проблемы международной систематизации преданий и легенд / С.Н.Азбелев // Русский фольклор. Т.10. М.-Л., 1966.
2. Байминов Ш.Д., Тапхаев Л.Д. Предсказатель Хастан // Тунка: история и современность. Улан-Удэ: Буряад унэн, 1988.
3. Балдаев С.П. Фонд 36. № 354. Легенды и предания об исторических лицах // ЦВРК ИМБТ СО РАН. – 12 л.
4. Балдаев С.П. Фонд 36. № 348. Легенды и предания бурят // ЦВРК ИМБТ СО РАН. – 22 л.
5. Балдаев С.П. Фонд 36. № 346. О богатырях и мэргэнах // ЦВРК ИМБТ СО РАН. – 26 л.
6. Буряад-ород словарь / Сост. К.М.Черемисов. М.: Изд-во «Сов. Энциклопедия». 1973. – 804 с.
7. Буряад арадай түүхэ домогууд / Составитель В.Ш.Гунгаров. Улан-Удэ, 1990.
8. Дугарай Намсарай. Записано от Б.Г. Замбалова, 1925 г.р., жителя с. Тагархай Тункинского района РБ, 1999 г. Архив автора работы.
9. Курбанов М.М. Эпические жанры табасаранского фольклора. Махачкала: Изд-во ДНЦ РАН, 1995.
10. Липатова А.П. Местные легенды: механизмы текстообразования: дис. ... канд. филол. наук. Ульяновск, 2008. – 312с.
11. Тулохонов М.И. Бурятские исторические предания // Поэтика жанров бурятского фольклора. Улан-Удэ, 1982.
12. Общий фонд. № 2263 (а). Материалы фольклорной экспедиции в Баргузинский, Курумканский районы БурАССР, Агинский национальный округ Читинской области в 1974 г. Исполнитель Баранникова Е.В. // ЦВРК ИМБТ СО РАН. – 53 л.
13. Цырендоржиев С. Молон-багши // Угай зам. Улан-Удэ, 2002. №2.

14. Цыденова Д. Ц. Похоронно-погребальный обряд агинских бурят // Проблемы истории, филологии, культуры. Магнитогорск: Изд-во Магнитогорского госуниверситета, 2007. – Вып. 1.

THE HISTORICAL BASIS OF THE BURYAT LEGENDS

Lyubov Ts. Malzurova (Ulan-Ude, Russia)

The author analyses the formation and plot peculiarities of Buryat legends

Т. М. Ринчинова (Улан-Удэ, Россия),

Ц. Ч. Жимбаева (Агинское, Россия),

Х. М. Суборова (Улан-Удэ, Россия).

СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ УСЛОВИЯ СТАНОВЛЕНИЯ ФОЛЬКЛОРА ХОРИ-БУРЯТ

Территория, которую издревле заселяли буряты, пересекается на две части самым большим пресноводным озером планеты – Байкалом. Земли, простирающиеся к западу от озера, называются Предбайкальем, к востоку – Забайкальем. В целом вся эта территория по обе стороны Байкала в научной и иной литературе часто объединяется одним общим именем Прибайкалье.

Ландшафт земель вблизи Байкала преимущественно лесной, не случайно в средневековые сами монголы называли племена Байкальского региона «лесными». Степные же участки, расположенные по долинам рек, среди которых более крупными являются Селенга, Ангара, Баргузин, Онон, Лена, заселялись степняками. Климат Прибайкалья в целом резко континентальный.

По исследованиям профессора Ф.А. Кудрявцева формирование бурятского народа, в состав которого вошли племенные группы монгольской ветви, а также эвенкийские и тюркские элементы, совершалось на территории Прибайкалья. Буряты считают эту местность своей древней Родиной, где родились и выросли легендарные народные герои Булагат, Эхирит и Хоридой, ставшие родоначальниками основных бурятских племен: булагатов, эхиритов и хоринцев [Кудрявцев 1940: 4]. В последующем племена булагат и эхирит составили ядро предбайкальских, западных бурят, а племя хори составили – забайкальских, восточных бурят.

В настоящее время, хори-буряты целиком сосредоточены в Забайкалье – в Республике Бурятия по рекам Уда, Хилок, вблизи

Еравнинских озер и в Читинской области, где преимущественно проживают в агинских степях, куда они переселились в начале XIX века. Также хори-буряты живут в сомоне Шэнэхэн Китайской Народной Республики, Хэнтэйском и Дорнод аймаках Монгольской Народной Республики [Зориктуев 2000: 3-4].

Хори-буряты являются представителями одного из древнейших бурятских племен, сумевших сохранить этническую общность на протяжении всей своей истории и сыгравших ведущую роль в формировании всего бурятского народа.

С давних времен у хори-бурят бытует легенда о том, как земной человек по имени Хоридой – меткий стрелок (*Хоридой мэргэн*), взял в жены небесную птицу-лебедицу – *Хун-шубуун*. И от них произошли хори-буряты, которые считали себя людьми, имеющими небесное происхождение, и потому они не разделяли небесных богов (*тэнгэрийев*) на злых и на добрых. Возможно, это древнее предание бурят возникло в раннем периоде первобытно-общинного строя – при матриархате [Жимбиев 2001: 5]. «Это древнее предание, – пишет Д.С. Дугаров, – и сегодня можно услышать в бурятских улусах от стариков, которые при этом непременно добавляют как бы от себя о том, что люди одиннадцати хоринских родов являются потомками одиннадцати сыновей небесной девы лебедя Хун-шубуун» [Дугаров 1983: 104]. Хори-буряты до сих пор встречают прилет лебедей, по их предположению, своей небесной праматери подношением молочной пищи Вечному Синему Небу.

Самые ранние письменные сведения о предках хори-бурят содержатся в летописях XVIII века. Так, в великом историко-литературном памятнике монгольского народа «Сокровенное сказание» и в выдающемся труде средневекового иранского ученого Рашид-аддина «Сборник летописей» упоминаются племя хори и дочь предводителя этого племени Алан-гоа, один из сыновей которой явился основателем золотого рода чингисидов [Зориктуев 2000: 6].

Наиболее известный труд о происхождении хоринских бурят принадлежит Г.Н. Румянцеву («Происхождение хоринских бурят»). Другим фундаментальным исследованием является книга Ц.Б. Цыдендамбаева «Бурятские исторические хроники и родословные. Историко-лингвистическое исследование». Ц.Б. Цыдендамбаев тщательно рассматривает этимологию названий всех хоринских родов, обращается к материалам бурятского эпоса и фольклора о происхождении хоринских бурят.

Старинные же летописи хоринских бурят свидетельствуют о том, что их прародитель Хоридой-мэргэн имел трех жен: Бар-

гужин-гуа, Шаралдай и Нагатай. От первой жены родилась одна единственная дочь Алун-гоа, от второй родилось пятеро сыновей: Галзууд, Хуацай, Хубдуг, Шарайт и Гучит. От третьей жены по имени Нагатай, – шесть сыновей: Харагана, Худай, Бодонгуут, Хальбан, Батунай и Цаган. Кроме них, было еще два сына-близнеца, но так как они умерли в малом возрасте, имена их не известны. Есть и другая версия о братьях. Близнецы по имени Хайтал и Чинут по каким-то причинам оторвались от своего племени, и ушли вместе туматами. У древних шаманистов, последние двое сыновей прародителей, даже являясь ушедшими из земной жизни, всегда считались живыми и потому, долгое время считалось, что большое племя хоринцев состоит из тринадцати родов [Жимбиев 2001].

Это предположение наглядно подтверждается петроглифами Байкала. Их происхождение ученые-археологи относят к концу второго тысячелетия до нашей эры. На Ольхонской мраморной панораме наскальных рисунков, находящейся на берегу Байкала, центральное место занимают изображения тринадцати лебедей. На ней семь лебедей стоят как бы в строю, четыре птицы собрались отдельной группой, а два других только вылупляются из скорлупы. Первобытный художник – летописец на прибрежной скале высек бронзовым оружием страницу родословной родного народа, которая за прошедшие тысячелетия немного потускнела и все-таки дошла до наших дней. Это редкий случай в истории человечества, когда одно из его племен – хори-буряты зафиксировали на камне свидетельство о своем рождении [Жимбиев 1987: 54].

Древние наскальные рисунки и рукописные повествования одинаково точно указывают, что прародителей хори-бурят было ровно тринадцать. И это подтверждается предметами материальной культуры хоринцев. Так, у хори-бурят самым почетным угощением является не только баранья голова, но и конская голова – *товэлэй*, украшенная тринадцатью знаками-надрезами. У головных уборов (*малгай*) – конусообразные верха украшены по количеству родов – тринадцатью круговыми стежками.

С историей тринадцати хоринских родов связана древнейшим языческим мифом о Тринадцати Северных властителях (*Арын арбан гурбан ноёд*), канонизированных древнейшей языческой религией. Тринадцати божественным властителям поклонялись только хори-буряты, владения которых простирались на обширной территории по северной стороне священных для монгольских народов хребтов: Хингана, Хэнтэя, Хангайя, Саян и Алтая. Для всех тринадцати властителей самым сокровенным местом было озеро

Байкал (*Байгал далай*), со святой, живой водой, и весь его бассейн – горы, острова и реки. Над каждым местом покровительствовал Хозяин (*Эзэн*), и где бы не кочевали хори-буряты, обязательно проводили молебны, посвященные Хозяевам данных мест [Жимбиев 2001].

Важно отметить, что на берегу Байкала периодически проводились священные праздники – Ёрдынские игры (*Ёрдын наадан*). Верховные шаманы (*заарин бөө*) и шаманки (*удаган*) совершали камлания. Здесь обнародовались правила жизни – «степные уложения», законы – «*цааза*», по которым жили хори-буряты, оберегали природные богатства, целостность стад, семейные устои и т.д. Озеро Байкал воспринимали как природную чашу с целебной святой водой (*аршаном*). Предкам хори-бурят приходилось неоднократно покидать владения тринадцати северных *нойонов*, укрываться в далекие края. По этой причине память о племени «хор» осталась во многих странах, где их называли по-разному: *ху, хор, хори, фури, хоори, хоорой, хорилар, курилас, горлос, хурамшаа, хорпа, топа, тоба хори, хори-тумат* и т.д. Эти этнонимы увековечены в монгольских, тибетских, персидских, тюркских и китайских письменных источниках [Дугаров 1991: 51].

Действительно, хори-буряты – это великие кочевники на евразийском материке. Они, по народным преданиям, побывали во всех четырех сторонах и восьми краях света – на юге дошли до самой вершины планеты – Гималаев, на западе достигли Европы, на севере – полюса холодов, а на востоке – Тихого океана. Некоторые оставались навсегда на новых кочевьях, но большинство из них, преодолев неимоверные трудности, возвращались на родину. Степные скотоводы уводили с собой главное богатство – домашних животных из пяти видов скота. Существует предание о хори-бурятах – подданных легендарной княгини Бальжин (*Бальжин-хатан*), которые, отбиваясь от оравы преследователей, сумели возвратиться в родные степи. А князь *Шэлдэй Занги* не боялся со своими людьми переходить недавно установленную русско-китайскую границу, неоднократно покинув родные земли, но в итоге всегда возвращался к себе на родину, в одном из своих переходов он был казнен китайцами [Жимбиев 2001: 9]. Так, буряты совершали дальние кочёвки и странствия в поисках пастбищ и лучших мест для жизни.

В 1727 году по Буруинскому договору были определены приграничные рубежи между Россией, Китаем и Монголией. Они прошли по линии ныне существующей государственной границы,

окончательно закрепив территорию вокруг Байкала, простиравшиеся в Забайкалье до Хилка, за Россией. С присоединением к России начался новый, российский этап в истории Прибайкалья. Последующее установление русско-монгольской границы стабилизировало этнический состав бурятского населения, вовлекая в орбиту объединительных тенденций хоринцев и монгольские этнические группы Забайкалья. Сложившаяся общность экономической жизни, единая феодализованная система управления и другие факторы привели к тому, что на основе племенного союза предбайкальцев образовывается новая общность более высокого уровня – народность, расселившаяся на обеих сторонах Байкала. Логическим завершением консолидационных процессов стало принятие значения этнонима «бурят» в качестве названия единой народности, объединившей все население Предбайкалья и Забайкалья. Окончательное сложение бурятской народности относится к XIX веку [Зориктуев 2000: 12].

К 1805 году большая часть хоринцев, проживавшая на землях современных районов Бурятии и Читинской области (Читинского, Улетовского, Хилокского, Петровск-Забайкальского районов), организовано откочевала из Ингодинской, Хилокской, Чикойской долин и заселила Агинские степи, где проживала малая часть хори-бурят. Другие остались на территории современной Бурятии [Гомбоева 2012: 60].

Значительную роль в ограничении миграции и кочёвок хори-бурят сыграло ранее отмеченное нами установление по Буринскому договору русско-китайской границы. Как известно, этим документом был запрещен вольный переход границы лицами русского, монгольского и китайского подданства. По этому документу граница между Россией и Монголией была установлена на всем протяжении – от реки Аргунь до верховьев Енисея. По существу это был акт окончательного закрепления Бурятии в составе России. Однако эти меры по прекращению недозволенных договоров переходов границы не имели полного эффекта. Так как в последующие годы еще совершались самовольные переезды границы, как отдельными лицами, так и группами людей по различным причинам. Об этом говорят материалы «Бурятских исторических хроник и родословных» Ц.Б. Цыдендамбаева, которые повествуют о том, что хори-буряты, некогда покинувшие родное Забайкалье по разным независящим от них причинам, «и поныне остались среди новой (бурятской) части баргутов Кулэн-Буира, что находится во Внутренней Монголии КНР» [Цыдендамбаев 1972: 31].

На рубеже XIX-XX вв. у хори-бурят сохранялась яркая самобытная культура. Главным их занятием было скотоводство, являвшееся основным источником существования. Для хори-бурят был характерен кочевой тип, при котором скот круглый год содержался на открытых пастбищах. Остальным хозяйством Забайкалья и Предбайкалья была присуща пастбищная форма в сочетании стойловой. Большинство забайкальских хори-бурят совершали две (зимник – летник), а наиболее зажиточные хозяева – четыре сезонные перекочевки по маршруту: зимник – весенник – летник – осенник. Сезонные перекочевки позволяли рационально использовать пастбища и сенокосные угодья [Зориктуев 2000: 13-15].

Образ жизни хори-бурят обусловлен природно-климатическими условиями проживания и ведущим видом хозяйствования, ранее кочевым, полукочевым, а ныне стойловым животноводством. Природно-климатические, экономические особенности хозяйствования и территориальная компактность проживания на стыке границ нынешних трёх стран явились причиной сохранения традиционного полукочевого образа жизни хори-бурят до 30-х годов XX века, т.е. до периода появления бурятских автономий.

Традиционные культурно-бытовые условия жизни хори-бурят определили экологическое сознание личности как одно из проявлений культурных ценностей бурят. Будучи по особенностям скотоводческой деятельности и соответствующего быта в большей степени «детьми природы», буряты впитали в плоть и кровь трепетное отношение к ней. Минимальное причинение вреда живому было устоем жизни и поведения, причем такое отношение освящалось традиционными религиями — сначала шаманизмом, а затем и буддизмом [Традиционная культура 2005: 86].

Если рассматривать экологичность сознания хори-бурят как ценности идеального порядка, то она, прежде всего, складывалась как цельная система принципов и традиций гуманного и глубоко нравственного отношения к природе, к ее творениям. Особо почитались святые шаманские места и территории, которые были заповедниками и заказниками (в современном понимании и интерпретации). В них имеются все природные ресурсы: лес, животный мир, травянистая и кустарниковая растительность, водоемы, горные и другие ландшафты и образования, которые не подлежали использованию, сохранялись и находились под защитой вековых религий – шаманизма и буддизма [Гомбоева 2012: 27].

Реальное проявление экологического сознания как ценности в повседневной жизненной практике бурят показывает, что необхо-

димось укоренения кочевника в окружающем мире требовала от него равновесного природопользования, с этой целью он попеременно чередовал пастбища, чтобы не допустить их истощения. Для скотовода главный мотив – «земля кормит скот, а скот кормит нас» [Гомбоева 2012: 63].

Буряты считали себя ответственными перед потомками, предками и современниками за сохранность, стабильность, размеренность природного мира. Согласно традиционным бурятским представлениям, природа наделена духовными потенциями, рациональностью высшего порядка, поэтому она одушевляется, отношение к ней корректируется обрядами, ритуалами, запретами.

Другой выраженной ценностью культуры бурят является культ предков и родителей, который тесно связан с актуализацией в культуре такого понятия, как «место развития», место порождения и культуры, и человека, а шире – любовь к родным местам. Буряты любили места своего жительства, бережно относились к природе, особенно к источникам воды и сенокосным участкам. Места, где они родились и проводили детство, называли малой Родиной (*тоонто нутаг*) [Тумунов 1988: 54]. По мнению Т.М. Михайлова, основная «сущность и экзистенция бурятского этноса включает в себя почвенность, «чувство места», малой родины – одну из глубоких потребностей человеческого сознания. Обладая «чувством места», люди прикрепляются, укореняются в своей среде – социальной, пространственной, духовной и этнической. Эта среда – «единственная реальная точка стояния» [Цит.: Гомбоева 2012: 86]. Как отмечает исследователь бурятской культуры Т.Д. Скрынникова, понятие «родная земля» (кочевье, *нутаг*), где родился и был счастлив бурят, было очень важным этноидентификационным признаком народной культуры [Скрынникова 1997: 112].

Лица, относящиеся к одному роду, считаются родственниками, и знание своей принадлежности к какому-то роду считалось первой обязанностью каждого хори-буряты и жизненной необходимостью, так как вступление в брак и другие взаимоотношения между людьми регулировались, прежде всего, исходя из родовой связи. Родители приучали своих детей с малых лет знанию своей родословной истории до 7-10 поколений. Старые и пожилые люди разговор с детьми подростками и молодыми людьми начинали с расспроса родословной его истории.

Испокон веков у бурят культивировалось уважение друг к другу независимо от имущественного состояния и родовой при-

надлежности, запрещалась унижение человеческого достоинства. Так, обращение на «ты» (*ши*) осуждалось окружающими, поэтому взрослые обращались друг к другу только на «вы» (*таа*), что свидетельствовало об уважении к собеседнику, настраивало на деловой лад. Старшие по возрасту, особенно по родству, пользовались почетом и уважением у всех родовичей, т.е. представителей данного рода, к ним обращались только на «вы», они назывались старшими братьями (*ахай*) и старшими сестрами (*абагай*).

Основным институтом социальной организации в традиционной культуре бурят была семья, которая представляется важной культурной ценностью общества. Жизнь семьи регулировалась исторически сложившимися обычаями и традициями, передаваемыми из поколения в поколение.

На протяжении всей истории становления народности взаимоотношения хори-бурят основывались на кровнородственной связи, родовом коллективизме и солидарности, взаимопомощи и взаимозависимости, соподчинения и иерархичности. Коллективизм всегда признавался одной из важных ценностей в бурятской культуре. Это чувство прививалось с малых лет – «скот, отбившийся от стада, пища для волков, человек, оторвавшийся от друзей, – жертва врагам». Критерием хорошей или плохой семьи является определение: семья, посещаемая народом, и семья, не посещаемая народом, причем последняя не пользовалась доверием людей [Гомбоева 2012: 67].

Бурятские семьи состояли из нескольких поколений кровных родственников по восходящей и нисходящей линиям: из двух поколений в малой семье и трех поколений в большой семье. Важную роль в воспитании детей в бурятской семье играло то обстоятельство, что они с момента рождения все время находились в условиях общения с близкими родственниками, и это оказывало непосредственное влияние на формирование прочного чувства сплоченности, что характерно и сегодня для хори-бурятской семьи. Осознание родства и чувства ответственности друг за друга обеспечивало социальную защиту человека: он в любую трудную минуту надеялся на моральную и материальную поддержку родственников, и сам был готов прийти на помощь. Это чувство придавало ему состояние психологической защищенности, чувство устойчивости, уверенности в себе. Каждая хори-бурятская семья стремилась вырастить детей добропорядочными продолжателями своего рода, имеющими в последующем также хорошие и устойчи-

вые семьи, достаточную материальную основу для обеспеченной жизни, поэтому родители уделяли постоянное внимание не только правильному воспитанию детей, но и их семейному устройству.

Отношения между членами семьи определялись правилом почитания старших: младшие уважали и повиновались старшим по возрасту. Поэтому буряты уделяли особое внимание воспитанию старших детей, те, в свою очередь, помогали родителям в воспитании младших. Это особенно важно было в многодетной семье, где авторитет старшего для младшего являлся беспрекословным. Благодаря этому принципу в семьях поддерживался внутренний порядок, были недопустимы семейные конфликты, драки и ссоры. Народная традиция определяет, что неуважение к старшим нравственно опаснее, нежели преувеличенное поклонение им.

Особенно неприкосновенны были авторитеты отца и матери: если обидеть отца – разрушится гора Сумбэр, особо почитаемая бурятами, если обидеть мать – высохнет молочная река, то есть обидеть мать и отца может человек, преступивший последнюю грань морального падения [Гомбоева 2012: 87].

Характерной чертой хори-бурят, проживающих в трех странах – России, Китае, и Монголии, являются устойчиво бытующие способы сохранения культурной и этнической определенности в условиях иноэтнического окружения. Они определены многими причинами. В деле сохранения этнической культуры фактор территориальной локализованности хори-бурят имеет ключевое значение. Однако этот фактор рассматривается нами в контексте другого, более важного основания устойчивости – хозяйственно-бытовых и этико-моралистических традиций социокультурного единства хори-бурят. Устойчивость субэтнической идентичности является исторически приобретенным достижением, основанным на традициях сплоченности, обусловленных перипетиями этнической истории и культуры.

Сказанное особенно рельефно проявляется в самоощущении бурят Дашибалбар сомона Восточного аймака Монгольской Народной республики, равно как и статусе хори-бурят, проживающих на территории Внутренней Монголии Китайской Народной республики в местности Шэнэхэн Хулунбуйрского аймака. За более восьмьдесят лет жизни в китайской среде им удалось сохранить этническую индивидуальность, язык, фольклор, обычаи, специфические виды хозяйственной деятельности, традиционные отношения в семье и в обществе. Условием сохранения положительной

и устойчивой этнической идентичности стал такой фактор, как трудовая, хозяйственная самобытность шэнэхэнских бурят и бурят Восточного аймака Монголии основанная на традиционном полукочевом скотоводстве, бытовавшем в своё время и в среде хори-бурят в России [Гомбоева 2012: 115].

Одной из возможностей изучить быт, культуру, фольклор, традиции древних и современных бурят являются праздники. Жизнь бурят-кочевников состояла и состоит из двух взаимосвязанных фаз: будничной и праздничной. В жизни бурят преобладала будничная фаза общественной жизни, состоявшая преимущественно из монотонной работы. По этой причине они очень ценили свои немногочисленные праздники. Праздники занимали одно из центральных мест в жизни бурят-кочевников. В первую очередь, они играли роль мощного механизма передачи культурных традиций из поколения в поколение, позволяя им осуществлять свою культурную самоидентификацию. Дети практически с самого рождения имели возможность приобщиться к культуре народа. Они узнавали свою роль и место в группе, отношения между группами, между членами группы, между старейшинами и молодежью между мужчинами и женщинами и т.д. К бурятским праздникам можно отнести: праздник Белого месяца (*Сагаалган*), летние игры (*зунай наадан*), поклонение хозяевам гор (*обоо*), всебурятский праздник «*Алтаргана*», свадьбы. Праздники занимали одно из центральных мест в жизни бурят-кочевников. В первую очередь, они играли роль мощного механизма передачи культурной традиции из поколения в поколение, позволяя им осуществлять свою культурную самоидентификацию. По праздникам можно судить о том, как та или иная группа относилась к своим традициям, ценностям, которые были основой их уклада жизни. Дети практически с самого рождения имели возможность приобщиться к культуре народа.

Праздник Белого месяца, или Новый год по Лунному календарю (*Сагаалган*), который имеет глубокое сакральное значение. Поэтому все стремятся предписанными действиями обеспечить благополучие семьи на весь наступающий год. Люди спланируют, более четко осознают свою принадлежность к данному этносу, культурной группе.

Ламаизированная культовая система *обоо* является ключевым моментом обрядности хори-бурят. Считается, что каждая вершина горы имеет своего хозяина, поэтому ежегодно в июне месяце им устраивают жертвоприношения и праздник. Современный празд-

ник *обоо тахилга* представляет собой редуцированную форму старого праздника, что проявляется в формальном характере некоторых обрядов и состязаний [Гомбожапов 2006: 115].

Праздник является средством сохранения этносом своего лица, порождает коллективное чувство. Открытость и публичность праздников выполняет важную социальную функцию. Члены любой группы, составляющие одно культурное целое, должны время от времени общаться друг с другом. В условиях неразвитости коммуникации взаимодействие и связи культур этносов и территорий были слабыми. Примером может послужить всебурятский праздник «Алтаргана», объединяющий всех представителей бурятской национальности и являющийся своеобразным смотром верности традициям, корням, национальному единству. Приведенные праздники свидетельствуют о сохранении хори-бурятами неповторимого культурного фонда. Все праздники наполнены призывами к благополучию. Вся праздничная обрядность связана с представлениями о неотделимости человеческого коллектива от природы, о взаимосвязи макро и микрокосмоса, ритма природы и человека. Праздники обычно служат для осмысления группой своего прошлого и будущего

Исследователи, характеризуя народные обряды, отмечают их социально-регулятивную направленность, связь с ритмами природы, циклами хозяйственной деятельности, психосоматическими изменениями в жизни личности. Акцентируется внимание на ценностных параметрах сознания, заключенных в обрядовом фольклоре, на мировоззренческих основах ритуалов хори-бурят. Так, в обрядовом фольклоре хори-бурят проявляется ритуальный синкретизм.

В сообществе хори-бурят светские и религиозные, индивидуальные и социальные ценности, древние и современные стороны жизни сосуществуют гармонично и оформлены они в системно организованные обряды. Именно обряды несут печать ушедшего времени, фиксируют изменение культурных смыслов. В обрядах народ рассказывает о себе, своей жизни, обо всем, что придает смысл его бытию. Сознание любого народа зиждется на собственных мифотворческих конструкциях по поводу своей жизни – на мифах и их обрядовой плоти, поэтому в обрядах и фольклоре создается не столько образ своей жизни, сколько конструируемый образ самого этноса. Миф, обряды, ритуалы – это рассказ народа о самом себе.

Изменения условий существования семьи как основного института социальной организации, на основе этого и семейных отношений у хори-бурят в современное время носят наиболее выраженный характер. Социально-экономические преобразования советского периода коренным образом изменили уклад семьи, что особенно отразилось на ее материальном быте, где на сегодняшний день этническая специфика значительно ослаблена. В укладе сельской семьи все более распространяются общие для всех народов нашей страны стандартизированные формы жизнедеятельности. Унифицировались тип поселений, внутреннее убранство домов, форма одежды, предметы домашнего обихода, стало чрезвычайно разнообразным питание за счет широкого использования изделий промышленного производства. Сельское население испытывает влияние городской культуры, городского образа жизни.

Существенным образом изменились ролевые отношения в семье. В современной семье мужчина не всегда является бесспорным лидером, основным добытчиком, его образовательный и культурный статус чаще бывает ниже, чем у его жены, что сказывается на укреплении лидерского положения женщины в семье. Но даже в таких случаях в современных бурятских семьях часто формально признается главенство старшего мужчины в доме. Сегодня многое из обрядово-ритуального комплекса традиционной культуры хори-бурят безвозвратно утрачено. Однако обряды и ритуалы, связанные с обеспечением безопасности и благополучия семьи и ее членов в осовремененном виде сохранены и наличествуют в быте бурят.

Таким образом, несмотря на все крутые повороты судьбы хори-буряты на протяжении всей истории, начиная с древних веков до современности, сумели сохранить в основе своей целостность культуры, что явилось источником его устойчивости. Сохранение хори-бурят своей самобытности, традиций и обычаев, и самое главное, духовного богатства, особенным образом сказалось на всей культуре народа.

Литература

1. Гомбоева М.И. Образ мироустройства хори-бурят. Чита: Изд-во ЗабГПУ, 2012.
2. Гомбожапов А.Г. Традиционные семейно-родовые обряды Агинских бурят в конце XIX-XX в. Новосибирск: Наука, 2006
3. Дугаров Д.С. Лебедь в орнаменте женского костюма тюрко-монгольских народов // Советская энциклопедия. — №5. М., 1983.

4. Дугаров Р.Н. Об этнониме хор (хори) // Монголо-бурятские этнонимы. Улан-Удэ, 1991. С. 50-53.
5. Жимбиев Ц.А. Родословная хоринских бурят. Улан-Удэ, 2001.
6. Жимбиев Ц.А., Чимитдоржиев Ш.Б. Поездка делегации хори-бурят к Петру первому в 1702-1703 гг. Улан-Удэ: Буряад унэн, 1987.
7. Зориктуев Б.Р. Буряты: Этнографический очерк. Улан-Удэ: Бэлиг, 2000.
8. Кудрявцев Ф.А. История бурят-монгольского народа. М.-Л., 1940.
9. Скрынникова Т.Д. Изучение традиционной культуры бурят (новый подход) // Монголоведные исследования. Вып. 2. Улан-Удэ, 1997.
10. Традиционная культура (региональный аспект): Сборник статей. М.: Прометей, 2005.
11. Тумунов Ж.Т. Очерки из истории Агинских бурят. Улан-Удэ: Бурятское книжное издательство, 1988.
12. Цыдендамбаев Ц.Б. Бурятские исторические хроники и родословные. Улан-Удэ, 1972.

SOCIOCULTURAL CONDITIONS OF FORMATION OF FOLKLORE OF THE KHORI-BURYATS

Tatjana M. Rinchinova (Ulan-Ude, Russia)

Tsyrylma Ch. Zhimbayev (Aginskoe, Russia),

Khandama M. Suborova (Ulan-Ude, Russia)

The Khori-Buryats generally living in Transbaikalia, are representatives of one of the most ancient Buryat tribes which have played the leading role in formation of all Buryat people. Traditional cultural and community living conditions Khori-Buryats defined conditions of formation of folklore Khori-Buryats. For example, being on features of cattle breeding activity and the corresponding life "children of the nature", Buryats test a reverent attitude to it. Other condition of formation of folklore Khori-Buryats is the cult of ancestors and parents which is closely connected with love to native places. As a whole, despite all cool turns of destiny, Khori-Buryats managed to keep integrity of culture, originality and spiritual richness of national folklore.

ФОЛЬКЛОР МОНГОЛЬСКИХ НАРОДОВ: ЖАНРОВЫЙ СОСТАВ И ПОЭТИКА. ПРОБЛЕМЫ КОНТАМИНАЦИИ ФОЛЬКЛОРА РАЗНЫХ НАРОДОВ

Б. Х. Борлыкова (Элиста, Россия)

НОМТ БИТКЕЕВ Н. Ц. БИЧЖ АВСН ХАЛЬМГ ДУУДЫН ТУСКАР*

Хальмг амн үгин зөөр үүдэврмүдэрн байн эннь домгуд, баатрлг дуулвр «Жаңһр», ут туульс, далн хойр худл, яс кемэлһн, туульс, йөрэлмүд, магталмуд, тээлвртэ туульс, үлгүрмүд, цецн үгмүд, һурвнтс болн дуд.

Хальмг улс дуундан дурта болн хару. Дун күүнэ эмдрлэ бат залһлдата болсар «жирһлин жирн нээмн айс, зовлңгин зун нээмн айс» гиж мана өвкнр темдглсн болдг. Ямаран йовдл эс харһвчн: дэн, аюл, зуд болвчн, хүрм, гиич, байр болвчн – цуг эн тоот дуудтнь орж дуулгдна.

Хальмг дуд цуглулж барллһна болн шинжлһнэ туужнь соньн болн ут. Хуучна цагт дууг нег эркм биш керг кеж цуглулдго бээсмн. Цуглулж барт өгдг улсинь нурилж хальмг келэр соньмсж йовсн талын келнэ номтнр, делкэ эргэд, һазр-бээр шинжлж йовдг улс бээсмн. Эннь Н. А. Нефедьев (1834), Г. Балинт (1871-1872), А. М. Листопадов (1902), А. Д. Руднев (1909), Г. Й. Рамстедт (1903-1904), В. Д. Беневский (1921) болн нань чигн улс. Тедн бичсн дегтрмүдтэн хальмг келнэ, бээдл-бэрцлэ таньлдулхин төлэ дуд орулдг бээж.

Түрүн болж, хальмг дуудыг нотд буулһснь – эннь Ээдрхнэ көгжмин багш, капельмейстер, «Азиатский музыкальный журнал»-ын (1816-1818 жж.) түүрвэч И. В. Добровольский. 1816 жилд журналын түрүн хайгтнь тавн дун («Маштыкь боодо» («Маштг бор»), «Мазань богатырь», «Далма богатырь», «Хавчих-сынъ хондо галонъ», «Хабъ хара моринду») болн нег бурхна ном («Батырь Тара») барлгдсмн.

Темдглхд, А. Д. Рудневин болн Г. Й. Рамстедын хальмг амн үгин зөөр бичж авлһна көдлмшт Санкт-Петербургин ик сурһулин хальмг оютнр Баян Санж, Даван Эрнжэн, Очра Номт болн Манжин Дорж зэнгчнр болж, ик тусан күргсн бээж.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ, в рамках совместного проекта проведения научных исследований («Мир калмыцкой народной песни в оригинале и переводе: кластерное описание лексикона»), проект № 13-04-00436/а.

Көгжмч Манжин Дорж, «Бор мөрн тохата», «Босад бэрсн идэн минн», «Хар лаңк бүшмүд», «Төгрг цаһан үүричнь», «Маһдын хөөнэ хэрүлһнь», «Шар чиктэ хөөнчнь», «Хойр хоңһр мөрн», «Александр II», «Цаһанк» болн нань чигн дуудын нотын аранжеровк кесмн.

1909-1911 жилмүдин эргид Очра Номт у хальмг теегэн эргж, амн үгин зөөр (теднэ тоод найнас үлү дуд) бичж авсмн. Терүнэ цуглуулсн амн үгин материалыг 2006 жилд номтир Бичэн Баазр болн Миян Бадм өдгэ цагин хальмг келнд буулһж, «Мөңк дееж» гидг дегтрт барлв.

Үнэрнь келхд хаана йосна цагт амн үгин үүдэврмүдиг барлна гисн күнд төр бээсмн, тер учр деерэс тиигхд барлгдж һарсн гих хальмг туульс, домгуд, дуд, үлгүрмүд нань чигн амн үгин зокъялмудын үзлмүдиг олхд йир ховр болжана.

Хальмг улсин дуд номин халхас гүүнэр жирдгч жилмүдэс авн шинжлгдв. Үлгүрлэд келхд, Н. К. Волькович, Н. Ц. Эрендженов «Калмыцкая народная песня» (1963), М. Л. Тритуз «Музыкальная культура Калмыцкой АССР» (1965), Б. Б. Оконов «Төрсн һазрин дуд» (1989), Цебигов Л. И. «Сто калмыцких народных песен» (1991), Е. Э. Хабунова «Калмыцкая свадебная обрядовая поэзия» (1998), Г. А. Дорджиева «Калмыцкие протяжные песни, опыт структурно-типологического и историко-стилевого исследования» (2000), К. В. Кутушова «Евразийский ренессанс музыкальной культуры калмыков» (2001), «Два варианта монгольской народной охотничьей песни» (2003), Н. Ц. Биткеев «Калмыцкий песенный фольклор» (2005), Т. Г. Басангова «Обрядовая поэзия калмыков (система жанров, поэтика)» (2007).

Номт Н.Ц. Биткеев далдгч жилмүдэс авн Хальмг Таңһчиг эргж, оln медэтириг сурж, хальмг дуд, туульс, домгуд, йөрэлмүд болн баатрлг дуулвр «Жаңһр» хураж авсмн. Номтын цуглуулсн оln аудиоматериалмуд өдгэ цагт Хальмг сойл, тууж болн кел шинжлһнэ күрэлңгин (КИГИРАН-а) архивд болн номтын архивд хадһлгджана.

Номт Биткеев Н.Ц. хурасн дуд аваад шинжлхлэ, чинр-утхарн, кев-янзарн, айсарн болн дуулһарн сонһн.

Оln дуд дунд онц орм эзлдгн – туужлгч дуд. Дууна үгмүдэс хальмгин туужд ямаран йовдл болсинь, ямаран түрү-зүдлэ хальмгуд харһснь, ямаран төр эдн халһж йовсинь медж авнавидн.

Хальмг улсин туужлгч дуд оln учр-утхта, ке сээхн янзта дуд келн-эмтнэ жирилин ут хаалһд үзгдж тодлгдсн тоотыг шүлгж келгдсн үгмүдэр медүлнэ. Нернь туурсн эмтнэ дүрнь мартлго, дунд дуулгда йовна. Номт Биткеев Н.Ц. бичж авсн туужлгч дуд -

«Сөм хамрта парнцс» (дуулснь 1979 жилд Ик-Буурла района Очра Дуука), «14-гч жилин дун» (дуулснь 1981 жилд Малодербетовск района, «Краносельск» селэнэ Амбекова Бовуш Пюрвеевна), «Ембэшк», «1919 жил» (дуулснь 1980 жилд «Цахан Амн» селэнэ Сангаева Отхн Саранговна), «Самбрин хурвн толһа», (Увш хаанд нерэдсн дун), «Сартгаснь харсн салькн», «Церн зээснгин дун» (дуулснь 2004 жилд Элст балһснд Тягинова Таисия Сакиловна).

Хальмгудын жирһлин туужднь учрсн тоотыг тоолхла, толһан үсн күршго. Зүн һар жил бээчкэд, орс хаана дажрһинь тесж ядад, хэрү бээсн һазрун хальмгудын ик зунь нүүж одсн – нег һашута йовдл туужд бээнэ. Эн йовдл 1771 жилд болсмн. Һучн миңһн торһуда өрк-бүл Китдин нутгур авч одснь – Увш хан. Арднь үлдсн хальмгуд иим зовлңгта, насн-насндан мартгдшго йовдлыг чееждән хадһлад, «Самбрин хурвн толһа» (Увш хаанд һарһсн дун) гидг ду һарһсмн.

*Самбрин хурвн толһаднь
Сайг сээхнән архлав.
Салад һарсн мана торһудыг
Салгта хаздударнь сөрглэ.
Машиин цэвдрән көлгләд,
Маңһд бориһән көтлэд,
Мана нойн Увш-хан
Маниһән яһтха гисмб?*

*Һарн гидг һолыг
Һамрәјң муута гисмб,
Һаадк захан хасгудыг
Һаһуһнр хадмудан болһсмб.
Ховң Ијәјл хоорнднь
Харан-баран үзгдхил
Хамцад һарсн мана торһудыг
Хамаран оч гихв.*

1812 жил Өрәсәһүр Францин церг дэврхд хальмгуд цуг Өрәсән цергин ханьд эмән әрвллго орлцад, аврлт уга хортыг Москваһас Франц күртл көөһэд, Парижднь орулад, байрта Диилврән жидин үзүр деер авч ирсмн.

*Сөм хамрта пранцлань
Сөрглдн бээјс чавчлдлав.
Чавчлдн гисјс чавчалдсн угав
Әмнәннь төлә чавчлдлав.*

*Оһтр бор мөрәри
Омгта зөргтәһар дәәлдләв.
Омгта зөргтәһар дәәлдхләрни
Орсан харсад дәәлдләв.*

*Тарахар ирсн праницг
Темән цөргәр чавчлдлав.
Темән цөргәр чавчлдхларн
Төрскән харсад чавчлдлав.*

*Төргк көк нууртнь
Тагт деер чавчлдлав.
Тагт деер чавчлдхларн,
Тас кевтнь чавчлавдн.*

Өрәсән медлд орснас нааран хальмгуд халун цусан асхад, эмән әрвллго һавшун, дәәч әв-дов үзүлж, дэврсн цуг дәәсдин өмнәс босж, нер һарч йовснь мана орн-нутгин туужд билршго үзгәр барлата.

Номт Биткеев Н.Ц. хурасн дуд дунд «Бобн-бобн божула» гидг тэрншг дун чигн харһна. Кемр ингн темән бичкн ботхан холад, өөрдлгө бээхлэ, хальмгуд «Бобн-бобн божула» ду дуулж, ботхиг авхулдг бээсмн.

Булгин усинһан кезэ

Ширгнэ болһнач,

Бобн-бобн, Божула?

Бурһсн модн кезэ

Буйсна болһнач,

Бобн-бобн, Божула?

Кезэнэ хальмг хүрм ик ниргэтэ, шуугата байрт тоолгдг бээж. Ирсн кен күн болвчн нээрт орад, тоогдад һарад йовж оддг бээсмн. Тегэд чигн «хүрм гихлэ, хумха толһа көлврнэ» гиж келдг. Хальмг хүрм кедү ниргэтэ болв чигн дигтэ-дарата, кемжэтэ үүлдвр бээсмн гиж келх кергтэ. Хүрмд кесг зүсн дуд дуулдг бээсмн: сөңгин дуд, сүв-селвгтэ дуд, күүк сурһмжлдг дуд, күүк уулюлдг дун болн нань чигн. Номт Биткеев Н.Ц. цуглуулсн дуд дунд күүк уулюлдг дудхарһна. Эннь: «Хар келн тоһрун» (дуулснь 1982 жилд Элст балһснд Сангаева Отхн Саранговна), «Төгрэш» (дуулснь 1982 жилд «Городовиковск» балһснд Шатинова Бубш Цереновна), «Сайг сээхн зеерднь», «Чумашк өңгтэ торһнь», «Өндр уулын белднь», «Цаһан толһата борнь» (дуулснь 2004 жилд Элст балһснд Тягинова Таисия Сакиловна) болн нань чигн дуд.

... Таңслад бээдгэн уурич,

Унтдг нөөрән ахрич,

Уудг цэһһән ууһич.

Күүнәһазр күндтэ биший,

Көлиһән болһаж шикич,

Күүнэ ээжсин келн

Күтц тоңһргин ир,

Күндлн соңсч йович,

Эврэ ээжсин келн –

Элсн тоңһргин ир,

Эрклэж бичэ йович.

Эн дууг номт 1982 жилд Сангаева Отхн Саранговнас бичж авсмн. Гейүрлһтэ дууна айст болн үгмүдт авлгдад, морджах күүкн нульмсан асхрулад, үр күүкднь терүг дахад, цуһар уульлдг. Өвкнрин авъясар күүкн уулад хэрд һархла, хөөткнь жирһлтэ болх гиж тоолгддг бээсмн.

Номт Н.Ц. бичж авсн дуд дунд хамгин оln тооһарн домбрт келдг дуд. Домбр – хальмг улсин хамгин дурта гисн нег зевсгнь мһн. Кезэнэ ямаран чигн нэр домбр угаһар давдгө, тегэд домбрт

келдг дуд олн: «Аакин күүкн Котуш», «Матуша Санж», «Булһн», «Ялдурк», «Бичкн арлын хулсн», «Картан Маня», «Нээмнэ Борис», «Адъяна Дулахн», «Байда» болн нань чигн. Домбрт цокдг айсмуд: «Шигрин носн (бээрн назра айс)», «Күүкн күүкнэ биилдг айс», «Деед бернэ айс (күүн күүнэ дошад биилдг айс)», «Хатрул би» (домбрч Амбекова Боовуш Пюрвеевна); «Буурла би», «Лампа күүкнэ би», «Баһуда цоклһн», «Бузавар биилдг айс», «Хошадар чичрэд биилдг би» (домбрч Зубова Матрена) болн нань чигн айсмуд. Дэкэд болхла, домбрт босад биилсн цагт магтад шаваш хайдг бээсмн. Биилжэх күүг буульж, улм сээнэр биилүлхин кергт шаваш хайдг бээсмн. Шавашмуд күүкд улст болн залу күүнд нерэдгсн гиж хувагна. 1981 жилд номт Биткеев Н.Ц. Малодербетовск района, «Краносельск» селэнэ Амбекова Бовуш Пюрвеевнас «Шигрин носн» шавашмуд бичж авсмн. Күүкд улсиг магтжах шаваш:

*Чеежсинчн цецнд,
Цегдгинчн малтарт,
Хурһнанчн нэрхнд,
Хурвчинчн алтнд,
Нүднәнчн бүргерт,
Шүднәнчн жиргт,
Хэдрис, хэдрис!
Залу улсиг магтжах шаваш:
Тэрмр хурсх махлата,
Таньдг күүнэ бээдлтэ,
Үстэ хурсх махлата,
Үзсн күүнэ бээдлтэ.
Хэдрис, хэдрис!*

Ашлад келхд, номт Биткеевин Н.Ц. бичж авсн амн үгин зөөр хальмг улст үнлж болшго ик зөөр. Өдгэ цагт номтын материалмуд хуучн магнитн лентас компьютерт бичгдэд, цааснд буулһгджана. 2010 жилд номт Биткеев Н.Ц. бичж авсн хөрн тавн тууль «Буутан Санжин туульс» хуранһуд барлгдв. Цааранднь чигн номтын ху-расн амн үгин зөөриг улм гүүнэр номин халхас шинжлх ицлгэвидн.

THE CASE STUDY OF KALMYK SONGS (ON THE MATERIAL OF FIELD AUDIO RECORDINGS DONE BY NIKOLAY TS. BITKEEV)

Boskha Kh. Borlykova (Elista, Russia)

The article considers the history of gathering and research of Kalmyk music folklore. The folklore recordings done by N.Ts.Bitkeev represent an important source of research of music folklore of the Kalmyks in XX century.

*Т. Г. Басангова (Элиста, Россия),
А. А. Бурыкин (Санкт-Петербург, Россия)*

ПРОБЛЕМЫ ИЗУЧЕНИЯ ЭПОСА МОНГОЛЬСКИХ НАРОДОВ В ТРУДАХ Е. М. МЕЛЕТинского

Эпос монгольских народов уже давно стал предметом изучения ученых-фольклористов. Им активно занимались ученые-монголоеды – Б.Я.Владимирцов, В.Котвич, Н.Н.Поппе, С.А.Козин, калмыцкий эпос «Джангар» в течение многих лет изучается в Калмыкии: ему посвящены работы А.И.Сусеева, А.Ш.Кичикова, Н.Ц.Биткеева, Б.Х.Тодаевой, Э.Б.Овалова, Т.Г.Басанговой и других ученых, бурятский эпос стал предметом изучения в работах Г.Д.Санжеева, М.П.Хомонова, А.И.Уланова, Н.О.Шаракишиновой и т.д. Эпос монгольских народов в таких образцах, как «Джангар», «Гэсэр», «Аламжи мэргэн», а также многочисленные монгольские, бурятские, калмыцкие богатырские сказки стали предметом изучения в многочисленных и разнообразных историко-типологических исследованиях по эпосу и сказкам народов Центральной Азии, Сибири, Средней Азии и Евразии в целом. Начало этому было положено в трудах В.М.Жирмунского и А.С.Орлова, а позднее к этой проблематике обращались И.В.Пухов, С.С.Суразаков, Б.Н.Путилов, В.М.Гацак и другие ученые: ныне это направление исследований с успехом продолжает Д.А.Функ.

Имя Е.М.Мелетинского (1918-2005) занимает особое место среди персоналий в сфере изучения эпоса и шире – фольклора в целом – народов Центральной Азии (см. о нем: [Неклюдов 2013; Фильштинский 2005; Эпштейн 2010]). Как и его учитель В.М.Жирмунский – А. Мелетинский прямо называл В.М.Жирмунского своим учителем [Мелетинский 2001: 402], он был филологом-германистом, и не случайно в его научном наследии столь значительное место занимает скандинавская мифология, «Эдда», проблема соотношения фольклора и ранней литературы на материале германской фольклорной и литературной традиции. Однако уже в первой своей значительной работе «Книге «Герой волшебной сказки. Происхождение образа» [Мелетинский 1958], он обращается к фольклору народов Центральной и северо-восточной Азии, Америки, Океании и это его исследование полностью сохраняет свою значимость для изучения мотивов о сироте, старшем и младшем братьях как сказочных персонажах, гонимой падчерице.

В монографии «Происхождение героического эпоса» [Мелетинский 2004] Е.М.Мелетинский обращается к проблеме генезиса и стадияльно-типологической классификации образцов героического эпоса. В этой книге им тонко отмечена роль Джангара как особого эпического персонажа калмыцкого эпоса, персонажа, служащего в повествовании фигурой, объединяющей вокруг себя остальных героев эпоса [Мелетинский 2004: 149]. Им отмечено также сходство описания пира у Джангара с аналогичными описанием в нартском эпосе [Мелетинский 2004: 163], подчеркивая, что образ Урызмага как верховного правителя в осетинском нартском эпосе явно уступает образу Джангара как яркого представителя героя, управляющего эпическим государством [Мелетинский 2004: 189]. Им отмечена общности мифологической экспозиции «Джангара» и других эпосов тюрко-монгольских народов [Мелетинский 2004: 294, 295; ср. [Мелетинский 2000а: 175; Мелетинский 1998б: 378]. Продолжая наблюдения В.М.Жирмунского, автор соглашается с отождествлением Хонгора из Калмыцкого эпоса с Конурбаем — одним из врагов Манаса [Мелетинский 2004: 374]. Обсуждая историко-типологические характеристики эпосов, представляющих разные традиции, исследователь ставит «Джангар» в один ряд с такими эпосами, как «Алпамыш», «Манас», «Гэсэриада», отделяя их, как произведения, сложившиеся «в атмосфере кочевого феодализма», от таких образцов, как «Махабхарата» и «Рамаяна», и отмечая в них большую степень архаичности по сравнению с эпосами «Кер-оглы» или повествованиями о Давиде Сасунском [Мелетинский 2004: 436].

В этой же работе Е.М.Мелетинский начинает анализировать типы образов эпического героя, отмечая общность образа одинокого героя для эпоса эвенков, бурят и якутов [Мелетинский 2004: 87, 430], и указывая далее, что сходство черт эпоса связано с этногенетическими и этноисторическими факторами [Мелетинский 2004: 250], и отмечая высокую степень развития поэтической формы эпоса у бурят и якутов. по сравнению с другими народами Восточной Сибири [Мелетинский 2004: 256]. Актуальна и сегодня следующая формулировка ученого «Характерно также, что героическому эпосу тюркских народов Сибири и бурят по сути чужд историзм в узком и буквальном понимании этого слова» [Мелетинский 2004: 257]. Нельзя не признать существенным и следующее замечание: «В основном же тематика героического эпоса тюрков и бурят Сибири ограничена сферой семейно-родовых отношений, что сближает его со сказкой». [Мелетинский 2004: 258].

Интересным выглядит наблюдение ученого о предназначенности невесты в бурятском эпосе [Мелетинский 2004: 264], представление об идеальном браке как браке без калыма [Мелетинский 2004: 265], мотиве мести за отца [Мелетинский 2004: 269]. Особо отмечает автор мотивы битвы с чудовищами-мандагхаями в бурятских эпических произведениях [Мелетинский 2004: 272], и образы женщин-богатырш [Мелетинский 2004: 276]. Важным тезисом для характеристики тюрко-монгольского эпоса для автора оказывается проницаемость границ между мирами, характерная для бурятской и якутской эпических традиций [Мелетинский 2004: 280], и соответственно реализация модели мира из трех сфер – мы знаем, что в поздних версиях эпоса и сказках Нижний мир часто заменяется его подобием в виде пропасти, ямы, погребца или пространства под обрывом [Бурыкин 2010: 47, 52-53]

Однако не совсем ясна логика изложения в следующем пассаже «В бурятских улигэрах встречаются коварные жены и преданные сестры, что отражает еще матриархальные представления. В эпосе саяно-алтайских народов предательство жены и предательство сестры вливаются в один сюжетный тип, отражающий в конечном счете общий упадок патриархального уклада» [Мелетинский 2004: 290]: чем действия жены отличаются от действий сестры и причем тут матриархат – понять трудно. Любопытно приведенное автором описание строительства дома в бурятском эпосе «Аламжи Мэргэн» [Мелетинский 2004: 298], сопоставимое по функции и по деталям со строительством ханской ставки в «Джангаре», и сходство описания прекрасной эпической страны в якутских олонхо и бурятском эпосе [Мелетинский 2004: 299].

В наши дни привлекают к себе особое внимание отношения брата и сестры в эпосе тюркских и монгольских народов, которые пытался анализировать Е.М.Мелетинский [Мелетинский 2004: 311] – однако надо иметь в виду, что переводы, которыми пользовался исследователь, не отражают относительного возраста эпических героев, кто является старшим и кто – младшим: это обстоятельство должно играть решающую роль в развитии эпических сюжетов. Дело тут в том, что инцестом – запретной брачной связью по фольклорным материалам считалась только связь старшей сестры и младшего брата, в то время как брак старшего брата и младшей сестры был, по В.Серошевскому, одной из норм брака у якутов при отсутствии других невест [Бурыкин 2003: 244-245; Бурыкин 2011:203-204]. Впрочем, Е.М.Мелетинским в этом материале отмечена активная роль старшей сестры [Мелетинский

2004: 314, 332], и мотивы, в которых сестра ищет брату невесту или вступает с ним в связь, притворившись посторонней [Мелетинский 2004: 335, 336]. Принципиально важным является и то, что Е.М.Мелетинский независимо от других исследователей признает влияние бурятского и якутского эпоса на эвенкийские эпические сказания ([Мелетинский 2004: 313]; также [Мелетинский, Неклюдов, Новик 1994: 44]. Отмечена автором общность образов небесных дев в якутском и бурятском эпосе [Мелетинский 2004: 344].

Для сравнительной характеристики эпических произведений народов Сибири важным является следующая мысль Е.М.Мелетинского «Сравнение с эпическим творчеством палеоазиатов, угро-самодийских и тунгусских народов показывает, что если у этих охотников и рыболовов имеются только зачатки героического эпоса и в поздних вариантах сказаний о культурных героях, и в ранних образцах «поющей» героической сказки, то у сибирских тюрков и (бурят уже сложилась форма героической поэмы с развитым эпическим стилем и с хорошо разработанным героическим характером богатыря-воина» [Мелетинский 2004: 358].

В монографии «Поэтика мифа» [Мелетинский 2000б] Е.М.Мелетинский возвращается к образу одинокого героя в тюрко-монгольском и тунгусском эпосе, причем ставит в один ряд с такими героями и Джангара, ссылаясь на то, что по одному из объяснений (такое мнение высказывал А.Ш.Кичиков), это имя также означает «одинокий» [Мелетинский 2000б: 272], с чем, однако, трудно согласиться. Не случайно позже сам же Е.М.Мелетинский писал: «Даже в относительно позднем калмыцком эпосе имя главного героя - Джангар, что, по-видимому, означает «одинокий» и что совершенно не соответствует всей истории его в эпосе» [Мелетинский 1998б: 57].

Принципиально важно наблюдение ученого, согласно которому в якутском и бурятском эпосе нет противопоставления героев на два или несколько враждующих племен [Мелетинский 2000б: 271; Мелетинский 1998а: 25] и ему соответствует противостояние богатырей чудовищам-мандадхаям или абаасы, что уже не характерно для «Джангара».

В книге «От мифа к литературе» (2000) мы встречаем развернутую историко-типологическую и фольклорно-культурологическую характеристику эпоса «Джангар»: «В калмыцкой «Джангариаде» исторические легенды о войнах калмыков с бродячими тюркскими племенами, а частично и монголами в так называемую эпоху

Четырех ойратов (XV-XVII вв.) смешаны с известным количеством эпизодов сказочно-мифологических. Противники представлены в образах фантастических мангусов. Бумба, страна Джангара, - это мифическое ламаистское царство» [Мелетинский 2000а: 71]. Далее ученый говорит о том, что «Джангар» относится к эпосам того типа, где «главный герой непосредственно тесно связан с исторической легендой, но не имеет точного исторического прототипа» [Мелетинский 2000а: 73].

Многие исследователи задумывались над проблемой сходства народного эпоса, особенно в его позднейших, классических формах, и произведений средневековой литературы. Е.М.Мелетинский отметил: «Беовульф, Зигфрид (Сигурд), Хелги Илья Муромец и Добрыня Никитич, Дигенис Акрит, сасунские богатыри в армянском эпосе, Гэсэр, Джангар, Манас, Алпамыш и некоторые другие генетически являются сказочными богатырями, даже иногда сохраняют кое-какие реликтовые черты культурного героя или первопредка. Их противники могут иметь внешние черты чудовища, но все же и богатыри, и эти противники твердо вставлены в историческую раму древнегерманских междоусобиц или сражений эпохи «переселения народов» (Беовульф, Хелги, Сигурд), войн христиан с мусульманами арабами (Дигенис Акрит, Давид Сасунский), их сопротивления туркам (некоторые южнославянские богатыри), защиты от татар (русские богатыри), борьбы тюркских и монгольских племен в Центральной Азии» [Мелетинский 1998б: 412-413].

Интересна мысль Е.М.Мелетинского о том, что «В классических эпических памятниках... образ мифического «раннего времени» заменяется сильно идеализированным представлением об эпохе первых государственных образований (Микены, империя Карла Великого, Киевское государство Владимира, государство Четырех ойратов в калмыцком эпосе)» [Мелетинский 2001: 409]. Это замечание весьма существенно для изучения трансформаций эпоса и дальнейшего изучения отражения изменяющихся социальных структур в изменяющемся эпосе.

В отличие от монографий Е.М.Мелетинского, ставших классикой отечественной фольклористики и пользующихся широкой известностью у специалистов, проблемы типологии эпоса и историко-типологической характеристики эпоса монгольских народов, гораздо меньшее внимание привлекают к себе миниатюрные статьи и заметки ученого на темы мифологии и эпоса монгольских народов, помещенные в двухтомнике «Мифы народов мира» (т.1-2, М., 1990), а также небольшие статьи из издания «История всемирной литературы».

Так, сохраняет свое значение положение, представляющее один из краеугольных камней теории эпоса: «В эпосе периода разложения родового строя сохраняется связь с традициями фольклора доклассового общества, с богатырскими сказками и сказаниями о первопредках — «культурных героях». Соответственно эти эпические памятники насыщены мифологической и отчасти сказочной фантастикой» [Мелетинский 1984б: 459-460].

Содержательна статья Е.М.Мелетинского «Древнеэпические сказания народов Кавказа и Закавказья» [Мелетинский 1984а], посвященная произведениям, которые автор привлекал для анализа в своих монографиях. Кратка, но весьма емка по содержанию глава из третьего тома названного и здания «Эпосы Средней Азии и Кавказа» и глава «Героические эпосы народов Центральной Азии и Сибири», написанная при участии С.Ю.Неклюдова [Мелетинский 1984в]. Во вводной части последней из названных глав содержится важное замечание: «...типологические основания позволяют выделить два ареала тюрко-монгольской эпики: сибирский (якутский и бурятский эпос) и центральноазиатский (эпос саяно-алтайских и западносибирских тюрков: тувинцев, алтайцев, хакасов, шорцев и др., и эпос монгольских народов: ойратов, халхасцев, баргутов, чакхар, абагасцев, хорчинов, джарутов и др.). Не исключено, что сложение этих ареалов фольклорной общности связано и с единством некоторых этнических компонентов, в свое время сыгравших определенную роль в этногенетических процессах (в частности, у якутов и бурят), и с обстоятельствами политической истории, обусловившими прочное и длительное культурное взаимовлияние (как это было у некоторых монгольских народов и саяно-алтайских тюрков)» [Мелетинский 1984в: 689].

В этой статье представлена почти исчерпывающая характеристика эпических традиций разных монгольских народов: «Особого расцвета они достигли у бурят, прежде всего у северо-западных бурят, меньше затронутых (или почти не затронутых) буддийским влиянием, а также у западномонгольских ойратов и волжских калмыков. В этих регионах сложились несколько отличающиеся эпические формации: огромные (до 20 000 стихотворных строк) героические поэмы северо-западных бурят; меньшего объема эпические произведения ойратов и в особенности халхасцев и забайкальских (хоринских) бурят; совсем небольшие (подчас не превышающие 300—500 строк) героические песни у некоторых племен Восточной Монголии; и наконец, у волжских калмыков обширный эпический цикл о Джангаре, состоящий из песен «малой формы»

[Мелетинский 1984в: 689]. В этой статье отмечена особая архаичность бурятского эпоса его доламаистской («шаманской», по словам авторов) мифологией, активная реализация темы сватовства (заметим, что и песнь II «Женитьба богатыря Хонгора» является самой объемной в «Джангаре» по версии Ээлян Овла) и превращения богатыря и его коня в ничтожного на вид мальчика и паршивого жеребенка (такой мотив также есть в «Джангаре»). Привлекает внимание следующая формулировка, характеризующая калмыцкий эпос «Джангар»: «... формирование самого эпического цикла завершилось уже на новой родине калмыков: оказавшись мощным центром притяжения, он вобрал в себя весь калмыцкий эпический фольклор, ничего не оставив за своими пределами, чем и объясняется отсутствие здесь богатырских поэм вне Джангариады» [Мелетинский 1984в: 690-691], за которой следует весьма содержательный разбор структуры и сюжетики «Джангара», где отмечено и то, что циклизация песен «Джангара» не имеет биографического или хронологического характера. Не менее содержателен и ярок данный авторами разбор тибето-монгольской Гэсэриады и эпических произведений якутов и народов Саяно-Алтая.

В заключение обратим внимание на одно суждение общетеоретического характера, знакомое многим и выглядящее аксиомой – в нижеприведенной цитате оно наиболее ярко сформулировано: «Происхождение сказки из мифа не вызывает сомнения. Многочисленные тотемические мифы и особенно мифологические анекдоты о трикстерах широко отразились в сказках о животных. Мифологический генезис бросается в глаза в универсально распространенных сюжетах волшебной сказки о браке с чудесным «тотемным» существом, временно сбросившим звериную оболочку: чудесная жена (в более поздних вариантах – муж) дарит своему избраннику охотничью удачу и т. п., но покидает его из-за нарушения брачных запретов, после чего герой ищет и находит жену в ее стране и вынужден там пройти ряд традиционных брачных испытаний (ср. сюжеты АТ № 400, 425 и др. по указателю Аарне-Томпсона). Подобные сюжеты характерны для некоторых переложительно-тотемических мифов о происхождении родов и племен» [Мелетинский 1998а: 17]. Проблема правомерности такого объяснения генезиса сказки заключена в том, что тотемизм как социокультурный институт по существу полностью отсутствует там, где широко распространены подобные мотивы, в частности в Евразии, и едва ли явление, существование которого сомнительно, могло найти столь объемное и разнообразное отражение в фольклорной

сюжетике. Простая «смена знака» или переосмысление того, что вчера считалось правдой (миф) в вымысел (сказка) должно было иметь какие-то серьезные причины, например, в утрате несловесной формы бытования мифов, однако эти утверждения трудно доказуемы. Приходится думать, что сказка как жанровая разновидность фольклора, гетерогенна по природе и объединяет в разных группах тексты с различной историей (тут показательны сказки с сюжетами, близкими к современности и включающими исторических персонажей, но не относимые к преданиям).

Обзор работ Е.М.Мелетинского свидетельствует о том, что эпос монгольских народов, эпические сказания бурят и калмыцкий эпос «Джангар» в течение длительного времени были в центре внимания ученого, предметом изучения в его работах в разное время и при решении различных задач становились такие фундаментальные для эпосоведения проблемы, как тип эпического героя, эпический мир, отражение и изображение социума в эпосе, форма исполнения, композиция, соотношение эпоса с другими формами фольклора, в частности, с богатырской сказкой. На наших глазах научное наследие Е.М.Мелетинского стало классикой отечественного эпосоведения и фольклористики. Многие из положений, им высказанных, требуют к себе внимания и еще долго будут актуальными в изучении «Джангара» и других образцов эпоса монгольских народов.

Литература

1. Бурыкин А.А. 2003 - Мотив наказания за инцест в фольклоре народов Приамурья: три возможных объяснения // Проблемы этнографии и истории культуры народов Азиатско-Тихоокеанского региона/ СПб., "Петербургское востоковедение", 2003. С.238-247.
2. Бурыкин А.А. 2010 - К типологии изображения иного мира в эпосе и волшебных сказках (Турецкая сказка «Дильфирип-ханым») // Российская тюркология, 2010, № 3. С.49-54.
3. Бурыкин А.А. 2011 - Рец. На кн.: Шорский героический эпос. Том 1 / Сост., подгот. к изданию, вступит. ст., пер. на рус. яз., примеч. и коммент. Д.А. Функа. М.: ИЭА РАН, 2010; 2-е изд. Кемерово: ООО "Примула", 2010. 392 с. // Этнографическое обозрение, 2011, № 6. С.202-205.
4. Мелетинский Е.М. 1958 - Мелетинский Е.М. Герой волшебной сказки. Происхождение образа. М., ИВЛ. 1958, 2-е издание М., 2005.
5. Мелетинский Е.М. 1984а - Мелетинский Е.М. Героический эпос Центральной Азии и Сибири // История всемирной литературы в девяти томах, т. 3. М., 1984. С. 688-679.

6. Мелетинский Е.М. 1984а - Мелетинский Е.М. Древнеэпические сказания народов Кавказа и Закавказья // История всемирной литературы в девяти томах. Т. 2. М., 1984. С.279-284.

7. Мелетинский Е.М. 1984б - Мелетинский Е.М. Некоторые черты архаических форм эпоса //История всемирной литературы в девяти томах. Т. 2. М., 1984. С. 459-460.

8. Мелетинский Е.М. 1984в - Мелетинский Е.М. Эпосы народов Средней Азии и Кавказа История всемирной литературы в девяти томах, т. 3. М., 1984.С. 583-591.

9. Мелетинский Е.М. 1998а - Мелетинский Е.М. Миф и историческая поэтика фольклора // Мелетинский Е.М. Избранные статьи. Воспоминания. М., 1998. С. 11-32.

10. Мелетинский Е.М. 1998б - Мелетинский Е.М. О древнейшем типе героя в эпосе тюрко-монгольских народов // Мелетинский Е.М. Избранные статьи. Воспоминания. М., 1998. С. 360-392.

11. Мелетинский Е.М. 1998в - Мелетинский Е.М. Проблемы сравнительного изучения средневековой литературы // Мелетинский Е.М. Избранные статьи. Воспоминания. М., 1998. С.401-419.

12. Мелетинский Е.М. 2000а - Мелетинский Е.М. От мифа к литературе. М., 2000.

13. Мелетинский Е.М. 2000б - Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М., 1986, 3-е изд. М., 2000

14. Мелетинский Е.М. 2001 - Мелетинский Е.М. О героическом эпосе // Язык. Литература. Эпос. (К 100-летию со дня рождения акад. В.М.Жирмунского). СПб., 2001. С.402-410.

15. Мелетинский Е.М. 2004 - Мелетинский Е.М. Происхождение героического эпоса. М., 1963. 2-е изд. М., 2004.

16. Мелетинский Е.М., Неклюдов С.Ю., Новик Е.С. 1994 - Мелетинский Е.М., Неклюдов С.Ю., Новик Е.С. Статус слова и понятие жанра в фольклоре // Историческая поэтика. Литературные эпохи и типы художественного сознания. Отв. ред. П.А.Гринцер. М.: Наследие, 1994, с. 39-104.

17. Неклюдов С.Ю. 2013 - Неклюдов С.Ю. Елеазар Моисеевич Мелетинский //Режим доступа: <http://rodnaya-istoriya.ru/index.php/uchitelya-ob-uchitelyax/uchitelya-ob-uchitelyax/eleazar-moiseevich-meletinskiie.html>. 23 июля 2013 г.

18. Фильштинский И.М. 2005 - Фильштинский И.М. Глазами друга (Елеазар Моисеевич Мелетинский: 1918-2005)// Отечественные записки, 2005, № 6 (27). <http://rodnaya-istoriya.ru/index.php/uchitelya-ob-uchitelyax/uchitelya-ob-uchitelyax/eleazar-moiseevich-meletinskiie.html> 23 июля 2013 г.

19. Эпштейн А. 2010 - Эпштейн А. Русско-еврейские интеллектуалы первого советского поколения: штрихи к портрету //Новое литературное обозрение, 2010, № 103. Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/nlo/2010/103/ep6.html> 23 июля 2013 г.

PROBLEMS OF THE RESEARCH OF THE EPOS OF THE MONGOLIAN PEOPLES IN THE WORKS OF

E. M. MELETINSKY

T. G. Basangova (Elista, Russia)

A. A. Burykin (St.-Petersburg, Russia)

The article represents the review of scientific compositions of the famous Russian scientist E.M.Meletinsky (1918-2005) in which there are considered the various problems of studying of folklore of the Mongolian people, basically the Buryats and Kalmyks. The authors especially allocate those publications of the scientist, where the specific features of the Kalmyk epos "Dzhangar" are discussed.

Э. Б. Овалов (Элиста, Россия)

О СЮЖЕТНО-КОМПОЗИЦИОННОЙ СТРУКТУРЕ РЕГИОНАЛЬНЫХ ВЕРСИЙ ЭПОСА «ДЖАНГАР»

Эпос монгольских народов имеет много общего в сюжетосложении. В то же время эпос каждого народа отличается своими композиционными особенностями.

Начнем с героического эпоса ойрат-калмыков «Джангар». «Джангар» состоит из цикла песен-поэм, в которых воспеваются подвиги Джангар-хана и его ближайших богатырей-сподвижников. Песни-поэмы характеризуются сюжетной самостоятельностью, хотя между ними много сходств в идеях, образах, в поэтике и стиле.

Рассмотрение особенностей композиции песен «Джангара» показало, что песни-поэмы, входящие в одну эпическую школу рапсодов, имеют один или же сходный по содержанию пролог и свои поэтические особенности. Так, десять песен, записанные Н. Очировым от знаменитого джангарчи Ээлян Овла, снабжены единым прологом, с сюжетом, общим для эпического певца эпоса, то же самое следует сказать об эпических трилогиях «Шара Гюргю» и «О Хара Кинясе», имеющих по отдельному прологу.

В эпических прологах образно и красочно изображается страна владыки Джангара — Бумба, его великолепный, живописный дворец; дается характеристика главным богатырям и жене Джангара или же описание родословной и первых подвигов Джангара. Пролог ряда песен эпоса довольно большой по объему, от трехсот до семисот и более стихотворных строк общего текста, что характерно для песен, записанных в XIX столетии.

Песни, записанные в XX веке, отличаются небольшой вступительной частью, в десять-двенадцать стихотворных строк. Постепенно происходит утрата пролога, сказитель отдает предпочтение изложению основной сюжетной линии — описанию действий богатырей, их деяний.

Завязка действия происходит на пиру. Пир — символ мирной, привольной жизни — нередко нарушается прибытием вражеского посланника. Развитие действия начинается с подробного повествования об ожесточенной борьбе двух противоположных лагерей. В этой борьбе главным героем выступает Джангар или кто-либо из его богатырей-сподвижников.

Такое сходное построение песен «Джангара», однако, не препятствует успешному раскрытию тем разнообразных сюжетов. Например, в поэме «О поражении грозного Шара Мангаса» страна Бумба изображена как страна изобилия и спокойствия, где царят бессмертие, вечное лето, радость и веселье. Джангар — справедливый и мудрый правитель этой страны, которую решает разорить Шара Мангас.

Характерным композиционным элементом песни является ее концовка, не связанная с развитием сюжета, по существу повторяющая начало пролога в сокращенном виде. Данный повтор возвращает к первоначальной картине счастливой мирной жизни в стране Джангара, нарушенной врагами.

Изучив содержание ряда песен эпоса «Джангар», мы пришли к заключению, что в построении песен много общего, что выражается и в едином способе повествования, и в сходстве зачинов и концовок, и в идентичности имен главных героев. Как уже отмечалось, исходным в развитии действия является рассказ о пире, на котором возникают конфликт и угроза со стороны врагов, чаще демонического происхождения; само же действие концентрируется в основном вокруг подвига какого-либо богатыря или самого Джангара. Песни завершаются победой героя и пиром по случаю восстановления мира и благополучия.

Как известно, в настоящее время имеется три крупные эпические традиции героического эпоса «Джангар»: калмыцкая, монгольская и синьцзян-ойратская: соответственно этому существует три версии эпоса.

Первые публикации монгольской версии «Джангара» в Монголии были осуществлены в 70-е годы. В издание эпоса 1968 года были включены тексты пятнадцати песен, а в издание 1978 года – одиннадцать песен. Кроме того, в фольклорных сборниках и других изданиях опубликованы отдельные песни эпоса.

Песни монгольской версии «Джангара» небольшие по объему. Самая большая из них содержит до пятиста стихотворных строк, остальные – в среднем от двухсот до четырехсот строк. Особенностью данной версии следует считать то, что ряд песен имеет письменные источники. Так, в первом сборнике три песни восходят к рукописям.

Надо также отметить, что в Монголии в ряде случаев в качестве сказителей выступали женщины (например, первая по счету песня в сборнике записана от женщины по имени Мёнген).

Между монгольскими и калмыцкими версиями имеются как сходства, так и различия [Михайлов 1971: 144-150].

Прежде всего, на наш взгляд, следует отметить близость версий в изображении главных героев, прежде всего – Джангара и Хонгора. Джангар в монгольской эпической традиции чаще носит титул нойон, и ему подчинены богатыри правого и левого полу круга. Надо заметить, что связь богатырей с Джангаром в монгольской версии несколько приглушена, нежели в калмыцкой, образ Джангара несколько снижен, он не обладает той монолитностью и величавостью, которая характерна для калмыцкого эпоса. Это объясняется, вероятно, тем, что циклизация вокруг центрального героя в монгольской версии не завершена.

О завершенности циклизации калмыцкого эпоса свидетельствует то, что оформление имени центрального героя – Джангара – во всех записанных песнях единообразно, тогда как в монгольской версии он наделен хотя близкими, но разными именами: богдо ноён Жангар, ноён Жанрвай хан, Жунрай ноён, богдо дэчин Жанрай хан и др. Обе названные выше версии близки во многом благодаря присутствию и активным действиям в них богатыря Улан Хонгора, в трактовке образа, которого много общего, особенно в показе его героических деяний.

Надо отметить, что имена главных богатырей в обеих версиях близки или идентичны. Так, Гюзян Гюмбе, богатырю калмыцко-

го эпоса, соответствует Халир Гузен Гомбо в монгольской версии, Тяжелорукому Савару – Эргу Хара Сувгар, прекрасному в мире Мингъяну – Мингме-нойон, Боро Мангнаю-Боро Магнай. Последний богатырь в монгольской версии более активен, чем в калмыцкой. В ряде песен Боро Магнай является главным героем, тогда как в калмыцком эпосе ему отведена роль коневода, иногда роль знаменщика.

Главными врагами являются мангасы. Их предводители носят следующие имена: Атхар Хар Мангас, Ол Галзан Мангас. А в калмыцком эпосе враг только один раз назван по имени – «Свирепый Шара Мангас». В калмыцкой версии эпоса мангасы подверглись значительной трансформации, утратив многие архаические черты и приобретя антропоморфные. Их зачастую трудно отличить от обыкновенных ханов. Мангасы имеют пятнадцать, сорок девять, девяносто и более голов. Обе версии имеют много общего в экспозиции, где описываются родословная Джангара, богатыри, строительство дворца, скот и моря в стране Джангара. Как в одной версии, так и в другой, богатыри делятся на два крыла (правую и левую стороны).

Правую сторону в калмыцком эпосе возглавляет Алтан Чэджи, а левую – Алый Хонгор, лишь в некоторых песнях – Гюзян Гюмбе. А в монгольской версии в одних песнях правую сторону возглавляет Буджиг Улан Хонгор, левую – Хачир Хучган Гомбо, в других – правую сторону Кунд гарт Эргуй Сувгар, а левую – Хатир Хутер гузэн Гомбо.

Эпическое повествование постоянно начинается с описания пира богатырской дружины во главе с Джангаром, кульминацией неизменно бывает конфликтная ситуация: столкновение противоборствующих сил – Джангар и его соратники, с одной стороны, их противники – с другой, всегда завершается победой Джангара над врагом, торжеством мира и благоденствия в стране Бумба [Владимирцов 1923: 77].

В науке имелись сведения о существовании эпоса «Джангар» у ойратов Синьцзяна, но долгое время не было публикаций. Академик Б.Я. Владимирцов писал в 1923 году: «Относительно того, в каком положении находится героический эпос у тех калмыков-ойратов, которые укочевали и живут в Джунгарии и на Тянь-Шане, у нас имеется мало сведений. По слухам, они, как это и следовало ожидать, принесли с собой на новую родину с Волги «Джангар»... Однажды (около 1910 г.) на западных склонах Алтая мне пришлось встретиться с молодым торгутом, выходцем из жунгарских калмы-

ков; он знал отрывки из Джангариады и даже мог петь их под аккомпанемент домбры» [Владимирцов 1923: 17]. Это все чем располагала наука в отношении бытования «Джангара» у ойратов Китая.

В 1980 году в г. Урумчи (Китай) вышел в свет сборник, который содержал в своем составе пятнадцать песен эпоса «Джангар». Выход в свет сборника песен «Джангара», естественно, привлек к себе внимание ученых-эпосоведов.

При знакомстве с содержанием сборника прежде всего бросается в глаза сходство сюжетов ряда песен с сюжетами песен калмыцкого «Джангара». Это песни о битве Хонгора с Саваром (большой эпический мотив калмыцкого эпоса превращен в песню), о женитьбе Хонгора, подвигах трех маленьких богатырей, пленении Хонгором Дунгсур Герел-хана, победе над Шара Гюргю.

В серии «Жангарин эке материал» в Урумчи издано девять выпусков сборников песен синьцзянской версии эпоса, содержащих в совокупности девяносто три песни.

В 1986-1987 гг. в Китае был издан «Джангар» в двух томах. Каждый том содержит по 30 песен эпоса. Предварительный анализ показал, что из 60 песен, включенных в двухтомник, 13 песен были опубликованы в 1980 году, самостоятельными надо считать 34 песни.

Предисловие к первому тому написано членом редколлегии тома Хашин Хасагва. В предисловии рассмотрены вопросы о месте и роли «Джангара» в эпическом творчестве монгольских народов. Предпринята попытка определить время возникновения эпоса, выявить функции эпоса на историческом фоне, основные образы, поздние и древние элементы. Проведена мысль, что эпос «Джангар» впервые зародился в Западной Монголии.

Издание синьцзян-ойратской версии «Джанагара» (1980 г.), первым из калмыцких ученых проанализировал А. Ш. Кичиков [Кичиков 1981: 54].

Песни данной версии «Джангара» различны по своему объему: наименьшая из них насчитывает 450 стихотворных строк, в среднем – 700-1000 строк, что соответствует, в основном песням калмыцкого эпоса.

Композиционной особенностью синьцзянской эпической традиции является отсутствие большого пролога – своеобразной вступительной главы воспевающей Бумбу, ее правителя Джангар-хана, славных богатырей, солнцеликую ханшу и т.д., которые характерны для калмыцкой Джангариады. Большое место занимает описание дорожных приключений героя, преодоление препятствий и т.д.

Образная система синьцзян-ойратской версии сходна с калмыцкой. Среди соратников Джангар-хана находим знакомых героев: Алтан Чэджи, Савара, Санала, Мингьяна. Надо отметить, что в отличие от калмыцкой эпической традиции названные герои в синьцзянской версии менее активны, почти нет самостоятельных песен, посвященных их подвигам, за исключением песни о Санале, в которой этот богатырь покорен силой оружия, тогда как в калмыцком «Джангаре» этот богатырь добровольно примкнул к Джангар-хану. Несколько снижен образ ясновидца Алтан Чэджи как мудреца, провидца, к его имени прибавлен элемент баава (дядя), указывающий, видимо на его почетный возраст. Ханша Ава Герел наделена даром предвидения, о чем не говорится в калмыцком эпосе.

Самый активный герой – это богатырь Улан Хонгор, его подвиги описаны во множестве песен. Немного песен посвящено описанию ратных дел сына Хонгора, Хошун Улана. Примечательно то, что в одной из песен старый Джангар вручает власть Хошун Улану, что свидетельствует о последовательном проведении в этой версии генеалогической циклизации.

Интересен образ богатыря Салькин Тавага, которому посвящена отдельная песнь. У этого богатыря такая же роль, как у Ке Джилгана в калмыцком эпосе – роль кравчего, краснобая. Из неизвестных богатырей следует отметить Уту Кюзун Гургулдая, соратника Санала, Савара и Хонгора, Алтан Арана, Эрег Хара Ньюдона и других.

Сравнительное рассмотрение сюжетов и композиций основных версий эпоса «Джангар» показало, что между ними имеются как сходства, так и различия.

Литература

1. Михайлов Г. И. Проблемы эпоса монгольских народов. Элиста, 1971. С. 144-150.
2. Джангар. М., 1990. С. 299.
3. Владимирцов Б. Я. Монголо-ойратский героический эпос. Пг.-М., 1923. С.77.
4. Кичиков А. Ш. «Джангар» современных джунгарских ойратов // Этнография и фольклор монгольских народов. Элиста, 1981. С. 54.

THE CASE STUDY OF THE PLOT-COMPOSITE STRUCTURE OF REGIONAL VERSIONS OF THE EPOS «DJANGGAR»

Edvin B. Ovalov (Elista, Russia)

The article considers the common and peculiar aspects in plot-composite structure of regional versions of the epos «Djanggar».

Баясгалан Тудэв (Улан-Батор, Монголия)

«ЖАНГАР»-ЫН ТУУЛИЙН ХАВХАН ХАР СОЁОГИЙН БҮЛГИЙН ТАРХАЦ, ХЭВ ШИНЖ*

(Халимаг, Монголын хувилбарын оршлын харьцуулал)

«Жангар»-ын тууль монголчуудын дунд дүр дүрслэл, зохиомж, үйл явдлын талаар харилцан адилгүй хувилбараар түгэн дэлгэрчээ. Зарим мөчлөг бүлэг зөвхөн нэг хэсэг хүмүүсийн дунд дэлгэрсэн байхад, зарим бүлэг нийт монголчуудын дунд өргөн дэлгэрсэн байдаг. Энэ нь «Жангар»-ын туулийн янз бүрийн хэв төлөвтэй мөчлөгүүд, эрт орой аль нэгэн цаг үед энд тэнд зохиогдож байсныг харуулна.

«Жангар»-ын мөчлөгүүдээс хамгийн өргөн уудам нутаг дэвсгэрт дэлгэрсэн нь Хонгор, Хавхан Хар Соёотой тулалдсан тухай бүлэг болно. Энэ бол Хонгорын алдар гавьяаны тухай «Жангар»-ын туулийн бие даасан томоохон мөчлөг бөгөөд нэлээд эртний хэв төлөвтэй юм. Энэ мөчлөгт Жангарын орон нутгийг эзлэхийг санаархсан дайсны эсрэг тэмцэн дийлж, дийлэгдэж явсан Хонгорын дайчин тэмцлийг өргөж үзүүлжээ.

Харь дайсны эсрэг халирч няцах сэтгэлгүй, зовлон зүдүүрт нугардаггүй Хонгор баатрын дүр бол монгол туулийн хоёрдугаар зэргийн үүрэгтэй туслах баатрын дүрийн хөгжлийн дээд шатны үзэгдэл юм. Хонгорын дүр «Жангар» туульд хэдий үед бий болов гэдэг нь нэн сонирхолтой асуудал юм. Юутай ч «Жангар»-ын туулийн бидэнд мэдэгдэж байгаа хувилбаруудаас хамгийн эртний хэв шинжтэй нь Хонгорын тухай бүлгүүд мөн.

Хавхан Хар Соёогийн бүлэг нэлээд эртний хэв төлөвийг хадгалсан боловч, хэлбэр агуулгын хувьд бас боловсронгуй, томоохон баатарлаг найраглалын (героический поэм) шинжтэй байгааг анхаарах хэрэгтэй юм.

Монгол Улсын нутаг дэвсгэрт дэлгэрсэн «Жангар»-ын бүлгүүдээс хамгийн нийтлэг шинжтэй, олон хувилбартай нь Хавхан Хар Соёогийн бүлэг бөгөөд хорь гаруй хувилбарыг Монголын нутаг дэвсгэрээс тэмдэглэн авчээ. Тархацын хувьд, энэ бүлэг Шинжаан, Тувад дэлгэрч, түүнээс цааш Иссык-кул нуурын хавьд оршин суух Харголын халимагууд дунд бас дэлгэрсэн байна. Энэ

* Стаття подготовлена в рамках проекта РГНФ № 12-24-03002 а(м) «Памятники фольклора монгольских народов».

нь уг бүлгийг халимагууд Ижил мөрөн тийш нүүхээс өмнө Алтай нутагт бас хайлан хэлэлцэж байсныг харуулна.

Ерөнхийдөө «Жангар»-ын тууль дэлгэрсэн бараг бүх нутагт энэ бүлэг дэлгэрчээ. Одоогийн Халимагт үүнтэй дүр дүрслэл, өгүүлэмж-зохиомжийн талаар ойролцоо хэдэн бүлэг байна. Эрдэмтэн А.Ш.Кичиков «Баатрлг дуулвр Жанһьр» (1974) бүтээлдээ Халимагт дэлгэрсэн «Жангар»-ын бүлгүүдийг найман үндсэн ангилалд хуваагдаж байгааг тогтоожээ. Түүнийг дурдвал:

Нэгдүгээр баг (Шар Гүрэгийн анги). - «Уулын Шар Бирман баатартай Урт Цагаан Бирман хааныг цагаан хад чулуугаар шивээ босгон дайлсан бүлэг», «Үйзэнгийн өнчин Жангар, Тэнгэрийн Хүрэл-Эрдэнэ хааныг дараад, олзноос мултарч тэнгэрээс бууж ирсэн бүлэг», «Долоон үеэсээ нааш хөдлөөгүй Догшин Шар Гүрэг, Арслангийн Араг Улаан Хонгорыг долоон давхар газар доор догшин улаан тэнгисийн ёроолд, мянган шулмын гарт өгсөн бүлэг» гэсэн гурван бүлэг орно.

Хоёрдугаар баг (Кинисийн анги). - «Долоон үеэсээ нааш хөдлөөгүй Догшин Хар Кинис, Арслангийн Араг Улаан Хонгорыг амьдаар хэл барьсан бүлэг» (Догшин Хар Кинисийн бүлэг), «Догшин Замбал хааны галзуу долоон баатрыг Асар Улаан Хонгор, Хүнд гарт Савар хоёр доройтуулсан бүлэг» гэсэн хоёр бүлэг орно.

Гуравдугаар баг - «Асар Улаан Хонгор Догшин Шар Мангас хааныг амьдаар хэл барьж ирсэн бүлэг».

Дөрөвдүгээр баг (Элэйн Овлэйн «Жангар»). - *Тахь Зул хааны үлдэл, Тансаг Бумба хааны ач, Үйзэн-Алдар хааны хөвгүүн үеийн өнчин Жангарын арван бүлэг.*

Тавдугаар баг - *Б.Муухөвгүүний зургаан бүлэг «Жангар».*

Зургадугаар баг - *Шавалын Даваагийн хоёр бүлэг «Жангар».*

Долдугаар баг - *Балдирын Насангийн хайлсан «Алдар богд Жангарынхан Айх Догшин Магнай хаантай байр барилдсан бүлэг».*

Наймдугаар баг - *Овшийн Бадамын хайлсан «Баатар Улаан Хонгор, Авланга хаантай байлдсан бүлэг»* эдгээр болно. Өөрөөр хэлбэл, эдгээрийг найман өөр жангарч хэлсэн бөгөөд бие биеээсээ өвөрмөц ялгаатай юм. Багууд хоорондоо бүтэц зохиомжоороо, уран дүрслэл, утга санаагаараа ялгарна [Кичиков 1974, 23].

Хэдэн жилийн дараа эрдэмтэн А.Ш.Кичиков «Героический эпос Джангар» (1994) бүтээлдээ Монголын Хавхан Хар Соёогийн бүлэг нь Догшин Хар Кинисийн бүлэгтэй ойр төстэй байгааг үйл явдлын хэсгүүдээр нь задлан харьцуулжээ. Үүнээс өмнө профессор Р.Нарантуяа «Жангар туулийн хөгжил хувьслын асуудалд» (1986) өгүүлэлдээ энэ талаар тэмдэглэсэн билээ.

Бид эдгээр эрдэмтний санал дээр нэмж Халимагийн Догшин Шар Гүрэгийн бүлэг, Урт Цагаан Мангасын бүлэг, Догшин Хар Кинисийн бүлэг, Догшин Шар Мангасын бүлгүүдтэй Монгол нутагтдэлгэрсэн Хавхан Соёогийн бүлэгнй оршил магтаалаараа адил төстэй байгааг өгүүлье.

«Жангар»-ын туулиас судалгаа шинжилгээний хүрээнд хамгийн эрт (1804-1862 оны хооронд) орсон Шар Гүрэгийнбаг, Хар Кинисийн баг бүлэгтэй Хавхан Хар Соёотой тулалдсан тухай бүлгийн хувилбарууд нь дүр дүрслэл, үйл явдал, бүтэц байгууламжийн хувьд ижил төстэй байв. Үүнийг баатрууд нь Жангарт бараалхахаар удаа дараа цувран ирж буйг үзүүлсэн эхлэл (экспозиция), мөн эхлэл хэсэгт гарч байгаа дүрүүд, Жангарын унаа хүлгийг дүрсэлсэн мөр бадгуудаар тодруулан үзье.

Оршил магтаалын тухай

«Жангар»-ын туулийн олон хувилбарууд нь цөм оршил магтаалтай (экспозиция) байдаг. Жангарчид «Жангар»-ын аливаа нэг бүлгийг хайлахын өмнө уламжлал ёсоор заавал эхлэл буюу оршил магтаал хэлдэг байжээ. Оршил магтаалд эзэн Жангарын сүр хүч, гавьяа зүтгэл, ер бишийн шинж болоод түүний орд өргөө, орон нутгийн гайхамшигт сайхан шинж, Жангарын баатруудын эрэлхэг зоригийг магтан дуулдаг. Жангарчдын авьяас билиг, уламжлалтай уялдан нэг жангарчийн хэлсэн оршил магтаал нь нөгөө жангарчийн хэлснээс өөр байдаг. Тухайлбал: Халимагийн Б.Муухөвгүүний хайлсан «Жангар»-ын оршил магтаал нь Э.Овлайн хэлснээс өөр, Э.Овлайн хэлсэн нь О.Бадамын хэлснээс өөр байдаг. Өөрөөр хэлбэл, Халимагийн найман баг (анги) «Жангар» нь найман янзын оршил магтаалтай байна гэж ойлгож болно.

«Жангар»-ын Монгол хувилбарын тухайд бараг хувилбар бүр эхлэлтэй юм. Гагцхүү тухайн хувилбар хэр зэрэг мартагдсан бэ гэдгээс шалтгаалан оршил магтаал нь товч, дэлгэрэнгүй янз бүр байна. Хамгийн баримжаа авч болохуйц нь Хавхан Хар Соёотой тулалдсан (Хар Зандан хаантай тулалдсан) тухай бүлгийн нэгэн хувилбар болох Говь-Алтай аймгийн Тонхил сумын харьяат Ө.Думын хэлсэн «Богд Жангар хаан» хувилбарын эхлэл юм. Энэ хувилбарын оршлыг (эхлэлийг) Халимаг «Жангар»-ын оршлуудтай харьцуулж үзвэл, Шар Гүрэгийн баг, Кинисийн баг, Б.Муухөвгүүний бүлгүүдтэй нэлээд ойролцоо байлаа. Ө.Думын хайлсан «Богд Жангар хаан» хувилбарын эхлэл хэсгийн агуулгыг товчоолбол:

1. Үйзэн-Алдар хааны үр, Насан-Алдар хааны хүү, Наран-Алдар хааны зээ болох үеийн бяцхан ноён Жангар хааны ардолон, адуу мал, өвөлжөө хаваржааны тухай танилцуулга.

2. Нэгэн өдөр Жангар, таван хааддаа:«Хөгшин Доргизамбан хааны авхайг явж авчир, хатан суулгана!» гээд, арван өрхийг даасан арван галзуу баатартаа «Нутаг үзэж ир!» гэж зарлиг болно.

3. Арван баатар нь Хүдэр Алтайн өвөрт газар сонгож, бумбан цагаан өргөөг байгуулсан ба Жангар, Авайгэрэл хоёрыг орд өргөөндөө зална.

4. Авайгэрэл хатны магтаал,мөн Жангар:«Хатан авсны найр жаргал хийнэ, хол байгаа арван сайн баатарт мэдээ хүргэ!» гэж зарлиг болно.

5. Жанжин баатрууд нь хэнгэрэг дэлдэж мэдээ өгнө.

6. Мэдээг сонссон баатрууд удаа дараагаар хүрч ирж, түмэн олон албат нь бүрдэн цугласны дараагаар Алтанцээжийн хүү Алиа Шарторго наадмын зар тараагаад олон албатаас арз хорз, архи дарс цуглуулан авчраад, дуулж хуурдан, найрлан цэнгэж байгаа тухай гарна.

Үүний зургадугаар хэсгийг Халимагийн Урт Цагаан Мангасын бүлгийн оршилтой зэрэгцүүлб.

Харьцуулал	
«Богд Жангар хаан»-ы оршил	«Урт Цагаан Мангасын бүлэг»-ийн оршил
<p>...Манай Богд ноён Жангар хааны Хуульт улаан хэнгэрэг Ямар шалтгаар гурван үе дуугарав. Явалгүй горьгүй гэж хэлээд Хуйнаас хурдан алаг морьтой Хурц Зэлмэн ноён баатар нь Мордон давхижээ. Түүнийхойноос Далаараа дардгар Далан хоёр зааны тэнхээтэй, Хүзүүгээрээ гүдгэр Хүчин чадал ихтэй, Долоон шар нүдтэй, Догшин гарьдын чадалтай Хүчит Улаан Хонгор баатар Мордон давхижээ.</p>	<p>...Хаврын сарургаад ирэв. Хайртайхан ноён Гүмбэ Хаан ноён Жангартаа Цагаа барихаар,заан таваг Хайсан хараа тохуулав. Илдэнгүүдийн гурван мянган биеэр Шигээд гарав. Гүн хар далай уруудаад, Гүйдэг улаан тоос нь Огторгуйд нь хадаад гарав. «Тэр одов» гэх мэдээгээр Алтанцээж агсаг улаанаатохуулав. Илдэнгүүдийн гурванмянган биеэр Шигээд мордов. Арц зандан голоо Уруудаад оров.</p>

<p>Түүнийхойноос Зуур хоногийн биетэй. Зураг хөрөг мэт Хөх халзан морьтой Хөгшин Доргизамбалан хааны хүү Эргүү багахан Сунрай баатарморджээ. Түүний хойноос амгай хаянтүшилэгтэй, Авайгээрэл хатантай, Хурдан хонгор морьтой, Гучин хоёр соёотой Харгол хааны хүү Хачир Хүчгэн Гомбо хаан гэдэг Мордоож давхижээ. Түүнийхойноос Ян чулуун цээжтэй, Ягчин чулуун биетэй Авайзандан хааны хүү Авирзандан хаан мордон давхижээ. Түүний хойноос Тэмээн чинээ тэлмэн хар морьтой Тэсгэлгүй Гомбо хаан мордон давхижээ. Тэр баатруудыг ирэх цагт Таван хаан гараад, Морьдыг угтаж аваад Хөгшин зандангаар сүүдэр хийгээд, Залуу зандангаар шон татажсуяжээ. Түмэн олон албат нь Цуглан бүрдэн иржээ. Алтанцээжийн хуу Алиа шар Торгогэдэг Хамаг олон албатад Наадмын зар тараагаад, Маргаашийн өөд нарнаар Таван зуун заан шар атанд Арз хорз, архи дарс</p>	<p>Асар улаан тоос Огторгуйд хадаад жингэнэв. «Тэр одов» гэх дуугаар Хар Цагаан тэнгис нутагтай, Хангал зандан уул түшилэгтэй, Хавтын Өнгө бие Хурдан буурлаа тохуулаад, Илдэнгүүдийн гурван мянганбиеэр Шигээд гарав. «Тэр одов» гэх дуунаар Богдын гучин таван бодон болоод Далан хоёр далайн хаадууд Далай богдод цагаа барихаар Анги ангидаа мордов. Толог нэртэй уулаар Тонгос тороод, Тун наян хоёр голоо Дүүрээд оров. Саадаг Ёнхор уулаар Сая жсиваа дүнчүүр гүйцээд оров. Сайн богдын гадаад биеэр Долоон түм, долоон дүнчүүргүйцэв [Жанһыр. I. 1990. 51-52] ...Тосон төрөл Маш Малын Шар дарга Гучин таван хар халзан азаргаа улаалаад, Тулаг нэртэй бадар аваад, Тунжир нэртэй голын эхээр байдаг Тоо үгүй олон танчаас Дамнуулдгий нь дамнуулаад, Дэмнүүлдгий нь дэмнүүлээд Тулаг нэртэй бадар дүүргэв. Хоёр энгэр мөнгөн бөглөөгий нь бөглөөд Баатар бумбын өргөө зорив... Долоон настай Дууны Гэрэл, Таван настай Тансаг Гэрэл хоёр Сөнгий нь барив. Эзнээсээ аваад</p>
---	--

Бүгд хэрэглэлийг ачиж ирээд
 Зандан хувин, завьяа борви
 Галан хүзүү, гангар
 лонхыгдүүргэжээ.
 Жаранхоногийн жсаргал наадмыг
 эхэлжээ.
Багш Бэлэг хаан ерөөлийг тавьж
Дуутай Шонхор нь дуулж,
Дуртай Шонхор нь дугтарч,
Арлан авгай аялж,
 Данзан авгай даган дуулж,
 Ая дуугий нь
 Арван зургаан хүндуулжээ.
 Олон баатрууд нь дав дээр
 Далан хундага арзыг уужээ.
 Даруй наян хундага хорзыг уужээ.
 Өсөх төлөх үгийг хэлэлцээд,
 Хүчит Улаан Хонгор баатар нь:
 -Би далан таван суурь адуугаар
 Худалдан авсан дамба нэртэй
 Алтан торгоор
 Далай цагаан харвингаа
 Арван гурав ороож авсан...
 [Жангар, 1968, 36-37]

Нэг дугуй гүйцээд ирэв.
 Дахин таван дугуй гүйцэв.
 Зүүний олон сайдууд
 Зээрд юугаа магталдаад,
 Барууны олон сайдууд
 Богд юугаа магталдаад:
 -Улайгаад ирсэн
 Заагийн улаан түймрээс
 Битгий айя!
 Урсаад ирсэн
 Зангийн хар далайгаас
 Битгий айя!.. [Жанпър I, 1990, 69]

Эндээс «Жангар»-ын Халимаг, Монгол хувилбарын эхлэл хэсгийн адил төсийг ажиглаж болно. Халимаг хувилбарт Маш малын **Шар дарга** айраг цагаа цуглуулсан гэж гарч байхад, Монгол хувилбарт Алтан цээжийн хүү **Алиа Шар Торго** (дарга?Т.Б) цуглуулав гэж гарна. Халимаг, Монгол хувилбарын эхлэл хэсэг зөвхөн үүгээр адил биш, өөр хэдэн зүйлээр адил байна.

Нэгдүгээрт: Ө.Думын хэлсэн «Богд Жангар хаан» хувилбарын эхлэлд Жангарынханы найр хавтгайрч эхлэх үед:

Багш Бэлэг хаан ерөөлийг тавьж,
Дуутай Шонхор нь дуулж,
Дуртай Шонхор нь дугтарч,

Арлан авгай аялж,
Данзан авгай даган дуулж,
Ая дуугий нь арван зургаан хүн дуулжээ [Жангар, 1968, 37]

гэж гарна. Энд гарч байгаа дүрүүд Архангай аймгийн Хангай сумын туульч М.Лувсанжамбаагийн хайлсан «Богд Жанрай хаан» хэмээх Хавхан Хар Соёогийн бүлгийн нэгэн хувилбарт тохиолдох ба тэнд:

Дуучийн Гэрэл дуулж,
Дуучин Шонхор ая хөгийг барьж,
Арван таван наст
Аралгуа хатан
Далан хоёр чавхдаст
Нарийн цагаан ятгыг
Үе гишүүгээ сулартал цохин суусан [Жангар, 1978, 110]

хэмээн гарна. Дуутай Шонхор, дуртай Шонхор, Арлан авгай, Данзан авгай, дуучийн Гэрэл (дуучин Гэрэл?), дуучин Шонхор нар нь найр наадмыг хөгжөөж байдагтуслах үүрэгтэй дүрүүд юм. Энэ дүрүүд Э.Овлий, Б.Насан, Ш.Даваа, О.Бадам нарын бүлгүүд, Догшин Шар Мангасын бүлгийн эхлэлд дурдагдахгүй байна. Харин Шар Гүрэгийн баг, Хар Кинисийн баг, Б.Муухөвгүүний бүлэгт тохиолдож байлаа. Жишээлбэл: бидний дээр авч үзсэн «Урт Цагаан Мангасыг дарсан бүлэг»-ийн эхлэлд;

Долан наста Дууни Гэрел,
Тавьн наста Тансыг Гэрел хойрь
Сөнгийни бэрве [Жанһьр. I, 1990, 68]

гэж гарч байсан бол, «Догшин Хар Кинисийн бүлэг»-т:

...Эмтен үле мэдхе
Зуун нээмен шастър дуугъ
Дууни Гэрлииге дуулульв,
Талван Цэцнэр домбър цокулвъ,
Тансыг Гэрлииге биилүлве [Жанһьр. I, 1990, 241] гэж,

Шар Гүрэгийн бүлэгт:

Долан наста Дууни Гэрел,
Тавьн наста Тансыг Гэрел,
Алтън Гүргиин көвүн
Мөнгөн Гэрел, аһа ахта
Зурһан күмен онцълдъвь [Жанһьр. I, 1990, 165] гэж,

Б.Мууховгүүний «Жангарын бие нь түрүүн төрөө авсан бүлэг»-т:

Тавън наста

Тансг Гэрел күүкен цоквь л,

Талван Цэцен көвүн

Лүгшен тавшад биилве л,

Зурхан наста

Зүүни Гэрел күүкни цокад бээнэ л.

Зулван Цэцен көвүн

Лүгшен тавшад биилед бээнэ л [Жанһыр. II, 1990, 161]

гэж гарч байна.

Хар Кинисийн бүлэгт Дууны Гэрэлийг (Монгол хувилбарт Дуучин Гэрэл) амьтан үл мэдэх зуун найман шастир дууг дуулав гэснээс үзэхэд, энэ нь хосгүй дууч дүр болох нь илэрхий байна. Ер нь эдгээр дүрүүд бол цөм Жангарын орд өргөөнийдуучин, бүжигчин, хөгжимчин хүмүүс ажээ.

Хоёрдугаарт: Эхлэл хэсэгт өгүүлэгдэж байгаа Жангарын өргөө гэр, ордон байшинг дүрсэлсэн зарим зүйлс тохирч байна. Халимаг хувилбаруудад Жангар эхлээд бумбан цагаан өргөөнд сууж байгаад, дараа нь нэгэн байшин бариулсан гэж гарна. Өөрөөр хэлбэл, өргөөний тухай нэг дүрслэл, байшингийн тухай нэг дүрслэл бий. Монгол хувилбарт шашны нөлөөгөөр байшин барьсан тухай дүрслэл нь сүм суварга барьсан болж хувирчээ. Халимагийн Шар Гүрэгийн баг нь бумбан цагаан өргөөний дүрслэлээр эхэлдэг бол, бусад хувилбарууд ийм эхлэлгүй. Тухайлбал: Шар Гүрэгийн багт хамрагдах «Урт Цагаан Мангасыг дарсан бүлэг»-т Арцат уулын бэлд, ариун цагаан тэнгисийн хөвөөнд Жангарын байшинг:

Дөчин дөрвөөдөөр дэмнүүлээд

Дөрвөн мянгаадаар тулуулаад барив гэж гардаг.

Гэтэл Монголын хувилбаруудад Жангарын өргөө гэрийг:

Дөчин дөрвөн ханыг дугуйлж,

Дөрвөн мянган унийг өлгөж... [Жангар, 1968, 35, 106;

Жангар, 1978, 107]

барив гэж өгүүлсэн нь Халимаг хувилбарт өгүүлсэнтэй тохирч байна. Түүнчлэн Шар Гүрэгийн баг бүлэгт Жангарын өргөө гэрийг:

Дөчин дөрвөдөр дэмнүлөгсөн,

Найын дөрвэр тэрмелесэн,

Тэрмин минһадер унийлгьсн,

...Бумбь өндөр цаһан өргэ [Жанһыр. I, 1990, 91]

гэсэн нь Монгол хувилбар дахь өргөө гэрийн хань уины дүрслэлтэй нэлээд ойролцоо байлаа. Харин Халимагийн Авланга хааны бүлэгт Жангарын өргөөг:

Дөчин дөрвөн тэрэмтэ,
 Дөрвөн минһен унита,
 Харь зандън харачита,
 Цаһан зандън цаһрыгта,
 һал шил үүдетэ [Жанһьр. II, 1990, 355]

гэсэн нь Монгол хувилбарт гарсантай ижил байлаа. «Авланга хааны бүлэг» нь Шар гүрэгийн баг, Кинисийн бүлэгтэй үйл явдлын талаар нэн ойролцоо билээ. Жангарын орд өргөөг босгохдоо хана, унийг хэдэн тоотойгоор байгуулав гэдэг нь дээрх хувилбаруудад ойртөстэй, зарим нь бүр ижил төстэй байгаа нь санамсаргүй зүйл биш юм.

Энэхүү оршил магтаал ба үйл явдлын төстэй байдлаас үндэслэж дүгнэхэд, барагцаалбал XV-XVII зууны үед мөчлөг болж задрахуйц бие даасан үйл явдлуудтай, тэдгээр нь ар араасаа угсран залгагдсан бүтэц зохиомжтой, ижил дүр дүрслэл, оршил магтаалтай, голдуу Хонгорын гавьяа зүтгэлийг өгүүлсэн утга агуулгатай, гарлын хувьд нэгэн уламжлалд хамаарах мөчлөгүүд ихээхэн дэлгэрч байсан бөгөөд «Жангар»-ын туулийн хөгжлийн нэгэн гол салаа урсгал болж байжээ. Эдгээрийн өвөг хэв шинжээс одоогийн Халимагийн нэг, хоёр, гурав, дөрөвдүгээр багт хамаарах бүлгүүд, Монголд дэлгэрсэн Хавхан Хар Соёогийн (заримдаа Хайсан Хар Тэвэг) бүлэг салбарлан уламжилсан байна.

Ном зүй

[Жанһьр. I, 1990] - Жанһьр хальмыг баатърлыг дуулврь /25 бүлгийн текст/. I боти. Москва, 1978. Составитель А.Ш. Кичиков.

[Жанһьр. II, 1990] - Жанһьр хальмыг баатърлыг дуулврь /25 бүлгийн текст/. II боти. Москва, 1978. Составитель А.Ш. Кичиков.

[Кичиков, 1974] - А.Ш. Кичиков (Кичге Төле). «Баатрлг дуулвр Жанһьр» (Баатрлг дуулврин һарлһин, баг бөлгүдин, тедне һоллгч баатрмудын, утх багтаврин шинжлһин). Элст, 1974.

[Кичиков, 1994] - А.Ш. Кичиков. «Героический эпос Джангар» /Сравнительно-типологическое исследование памятника/. Издание 2-е, репринтное. Москва, 1994.

[Нарантуяа, 1986] - Р. Нарантуяа. «Жангар туулийн хөгжил хувьслын асуудалд» //Аман зохиол судлал. Том. XV. Fasc. 1-9. Уб, 1986.

[Жангар, 1968] - «Жангарын туульс» (БНМАУ-аас сурвалжлан бичсэн Жангарын туульс). Удиртгал ба тайлбар сэлт үйлдэж хэвлэлд бэлтгэсэн У.Загдсүрэн.

[Жангар, 1978] - Аянан алдарт аялган Хонгор (БНМАУ-аас сурвалжлан бичсэн Жангарын туульс) //Аман зохиол судлал. Том. XI. Fasc. 1. Удиртгал ба тайлбар сэлт үйлдэж хэвлэлд бэлтгэсэн У.Загдсүрэн. Уб., 1977 (1978).`

**ON THE SPREAD OF THE VERSIONS OF THE CHAPTER
«HAYKHAN KHAR SOYO» OF THE EPOS «DJANGGAR»
(COMPARATIVE STUDY OF KALMYK AND MONGOLIAN
VERSIONS)**

Bayasgalan Tuved (Ulan-Ude, Mongolia)

The author presents textual analyses of Kalmyk and Mongolian versions of «Djanggar» to trace common and peculiar features and specificity of their development.

М. У. Монраев (Элиста, Россия)

ЛЕГЕНДА О «ДЖАНГАРЕ»*

В конце 20-х начале 30-х годов прошлого столетия из хотона Бексюд (что недалеко от села Улан Эрге (нынче Красинский Лаганского района) вышли в море два рыбака: один пожилой, не один раз бывавший в море, а другой – сноровистый молодой парень. Легкий осенний ветер, который, радуя рыбаков, надувал на парус, ускоряя ход небольшой лодки. Спустя 3-4 часа добрались до знакомых мест, где обычно водилась рыба. Быстро закинули сети, затем отплыли недалеко, приготовили скромный ужин, поговорили о том, о сем и легли спать, каждый думал о своем. И конечно же – о завтрашнем дне.

Проснулись чуть свет, умылись холодной морской водой и отправились проверить сети в надежде на хороший улов. Перебирая руками верхнюю подборку невода, медленно и тихо двигались вперед. Уже на полпути почувствовали, что сеть не пуста. Подплыли. В ней темнело что-то большое, покрытое тиной и водорослями. Ни хвоста, ни плавников не видно – все сливалось с водой, только гла-

* Легенда, связанная с «Джангаром», была рассказана отцом автора статьи Монраевым Убуши Манджиевичем дважды: первый раз в годы депортации калмыков в Сибирь (примерно в 1957 г.), а второй – уже на родине в Калмыкии (1958 г.).

за поблескивали, как звездочки на небе. Мужчины осторожно приблизились к ней, готовые забрать добычу вместе с неводом в лодку. Однако спокойно лежавшая рыба неожиданно ударила хвостом и рванула в открытое море, унося с собой рыбаков и невод. Когда испуг немного прошел, мужчины первым делом зацепили невод за лодку и стали думать: что же дальше делать? Самое простое - избавиться от добычи и повернуть домой, но как можно бросить невод (хорошие снасти дорого стоят), да и обидно – убить столько времени и возвращаться с пустыми руками. Думали, рыба долго не выдержит, устанет, выбьется из сил, но этого не случилось. Она по-прежнему уносила нас вдаль.

Начало светать, холодный осенний ветер дул с суши, а рыба по-прежнему «знакомила» нас с примечательными местами, все дальше удаляясь от родных берегов. Когда окончательно рассвело, то своими глазами, увидели огромную рыбину, попавшую в сеть. Пожилой рыбак испуганно сказал: «Я много видел на своем веку, но такую громадину – белугу вижу впервые. Не к добру, видимо». Эти слова напугали молодого рыбака. Страх виделся в его глазах. Вскоре стало темно. Мужчин одолевали мрачные предчувствия. Колочий холодный ветер все усиливался. Надо было что-то предпринять. Наконец пожилой рыбак произнес: «Так долго продолжаться не может, надо возвращаться. В нашу сеть попалась хан-рыба, такое бывает один раз в 100-150 лет. Мне об этом старики рассказывали и я им верю, что такая встреча бывает неслучайной».

Делать нечего, скинули невод в воду и повернули назад. Ветер все усиливался и маленькая лодка с рыбаками боролась со встречными волнами. Иногда мужчинам казалось, что из глубины моря слышится зов уплывшей рыбы, и их лодку, сколько ни гребь, уносило на этот страшный призывный звук. Рыба будто говорила: «Куда уходите от меня. Идите сюда, здесь хорошо, хорошо...» Рыбаки выбились из сил, потеряли счет времени. «Да, ничего не поделаешь, - сказал пожилой, - видимо, судьба. Море нас не только кормит, но и иногда требует жертвы». Он стал взывать к небожителям, бурханам, а молодой безучастно молчал, всматриваясь в темноту.

Ветер все нарастал. «Сделайте же что-нибудь», - взмолился парень, почувствовав безысходность. Пожилой рыбак начал что-то припоминая невнятно бубнить, а затем громко говорить. Потом его голос окреп, в глазах появился блеск, весь он преобразился, был очень возбужден. Казалось, что он находится в каком-то другом, сказочном, совершенно ином мире, будто нипочем ему стихия. Речь стала внятной, понятной. Да, он читал знаменитые строки

«Джангара». Перед глазами рыбака вдруг появились славные богатыри Джангара, выходящие из глубины моря. Рыбак только успел произнести: «О мани падма хум». Все это казалось сказкой, дивным сном...

Неожиданно ветер стих, а затем, унося лодку, стал дуть в сторону родных берегов. Так благополучно закончился выход в море двух рыбаков, - завершил свое повествование мой отец. Он часто напоминал, что нельзя исполнять (петь) «Джангар» когда заблагодарсудится.

Легенда, рассказанная в один из сибирских вечеров (годы депортации калмыков в Сибирь), сохранилась в моей детской памяти. И вот, когда мне самому стало за семьдесят лет, вдруг всплыла в моей памяти эта легенда, обстановка, слушатели – родственники (2-3 семьи), вечер при керосиновой лампе в нашей землянке – в общем, убогая жизнь спецпереселенцев. Видимо, легенда о «Джангаре» была распространена среди рыбаков и жителей приморья. То, что мы изложили в прозе, у поэта Джангра Насунова говорится в стихотворении «Джангарчи». Сюжет следующий: Аюка-хан хочет угостить заморских гостей красной рыбой и отправляет в море несколько рыбаков. Они попадают в шторм, и судьба их остается неизвестной. Тогда на берег лаганский выходит сказитель и поет «Джангар»:

Джангарчи запеваеt свободно
Многосильный калмыцкий «Джангар»

И смирил он морскую стихию
Повернув на Лагань все ветра.
Это все мне поведали деды
В том краю, где белеет ковыль
Говорили, что это легенда
Или просто далекая быль.
[Насунов 1982:65-67].

«Джангар» для калмыков не просто красивая легенда о стране вечной молодости и изобилия, а нечто святое, сакральное. К нему обращаются в самые трудные минуты, тому пример нами изложенная легенда. Так было в годы Великой Отечественной войны (1941-1945 гг.), в период депортации калмыков в Сибирь (1943 г.), когда многие калмыки брали с собой эпос «Джангар» как реликвию (см. публикации О. Городовикова, А. Балакаева, Б. Дорджиева и др.).

Литература

1. Насунов Джангар. Тамариск. М., 1982. С. 65-67

THE LEGEND ABOUT «DJANGGAR»

Mikhail U. Monraev (Elista, Russia)

The author considers the plot of a legend about «Djanggar» heard from his father, analyses the etymology of it.

Чойралжав (Внутренняя Монголия, Китай)

«ЖАНГАР»-ЫН ТУУЛЬ БА УРАН ЗУРАГ

Чойралжав (өвөр монголын их сургууль)

Өмнөх үг

Баатарын тууль «Жангар» бол Ойрд монголчуудын дунд үүсэн зохиогдож, одоо болтол ардын ам дамжин уламжлан яригдаж байгаа дэлхийд ховор амьд туулийн нэг болно. «Жангар»-ын тууль нь монголын ард түмний оюун билгийн талст бөгөөд тэдний дэлхийн соёлын санд нэмэрлсэн нандин хувь нэмэр мөн. «Жангар»-ын тууль аль эртнээс ертөнцийн сонорт хүргэж, түүнийг тэмдэглэж судлаад хоёр зуу гаруй жил болж байна. Одоо Хятад, Монгол, ОХУ, Герман зэрэг хэдэн арван улс оронд «Жангар»-ын туулийг судалж, өргөн хүрээ цараатай, олон талын асуудалыг хөндөн, нэгэнт бие даасан тусгай судалгааны ухаан – «Жангарын судлал» бий болжээ.

«Жангар»-ын туулийн судалгааг ерөнхий дөнгө ажиглавал, хэдийгээр олон талын асуудалыг хамарч байгаа боловч зарим нэгэн асуудал одоо болтол судлагчдын анхааралд өртөөгүй байна. Тухайлбал «Жангар» болон уран зургийн харицаа бол тун сонирхолтой асуудал мөн. «Жангар»-ын тууль үсэг бичигт тэмдэглэн хэвлэгдэх болсноос хойш «Жангар» нь уран зурагтай салшгүй харицаатай болж, «Жангар»-т холбодгсон аль олон гоё сайхан хавсралт зураг, дагалт зураг, жич үргэлжилсэн зураг зохиодсон байна.

Энд Би төлөөлөх чанар бүхий «Жангар»-ын хэдэн бар дэвтэр болон үргэлжилсэн зургийг баримталж, «Жангар»-ын тууль болон уран зургийн харицаа – голдуу «Жангар»-ын хавсралт зураг, дагалт зураг, үргэлжилсэн зургийн байдал болон хойшид хэрхэн түүний чанар чансааг дээшлүүлэх ийг хүсэж байгаа сэдгэлээ илтгэх болно.

Нэг

Монголчууд аль эртнээс эрдэм номыг хүндэтгэн, бичиг сударыг хайралж хадгалах сайхан удамшилтай билээ. Тэгээд бичиг сударыг уралж чимэглэх, бууж баглах хүртэл тун чухалчлаж байжээ. Зөвхөн бичиг дэвтрийг уралж чимэглэх талаар авч хэлхэд бичиг

дэвтрийн эхний нүүр (энэ нь заримдаа гадар хуудсийг төлөөлж байдаг), дотор хуудас, эцсийн нүүр хүртэл цөм гоё сайхан уралж чимгэлдэг байжээ. Бичиг дэвтрийн хуудсийг уралж чимэглэх хээ угалз, зураг дүрс хэдэн арван зүйл байсаныг Унгарын эрдэмтэн Д. Хар-дорж өөрийн номдоо жишээлэн үзүүлэв. (зураг 1*-ийг үзэ).

Энд 18 зүйлийн 20-йод хээ угалз, зураг дүрс харагдаж байна.

Монгол бичиг дэвтрийн дотор хуудсны хээ угалз, зураг дүрсийг хуудсаны дүрвэн хүвээ дагуулж адил бую хэлбэрээр уралж чимгэлдэг байжээ. Энэ удаа би үүнийг дэлгрүүлж ярихгүй гэж байна.

Бичиг дэвтрийн хавсрал зураг гэж зохиолын агуулгаыг нөхвөрлэн тайлбарлах бую урлгийн сонирхомж олгох зорилгоор зурсан зураг болно. Хавсралт зургийг бичиг дэвтрийн хуудсны дунд хавсаргах бую эхэнд нь дагалдуулж бүр болно. Монгол бичиг дэвтрийн хавсралт зургийн тухай Оросын эрдэмтэн А. Д. Рудневийн «Үрзин хойт байгал ба астрхан мужийн буддын хөрөг зургийн мэрэгжийн онцлог» номд танилчуулсныг үндэслэл: «үргэлж харагдах монгол бичиг дэвтэрийн хавсралт зураг гэвэл адил өнгөйн бар зураг, таталга зураг болон олон зүйлийн будгийг нийлүүлэн зурсан жижигхэн хэмжээний усан будгийн зураг (их багын хэмжээ болон ямар нэгэн онцлог нь европын усан будгийн зурагтай түстэй, гэхдээ зурах мэрэгжил нь тэр бүр адил биш) байдаг»** ажээ. Монгол бичиг дэвтрийн хавсралт зургийг ердөө эхэний 2 хуудас бую эцсийн нэг нүүрт тавидаг байжээ. Жишээлбэл. 1716 онд Бээжинд модон бараар хэвэлсэн «Гэсэр хааны тууж»-ийн эхэний нүүрийн зүүн талд Хурмаст тэнгэрийн зураг байж, баруун талд Гэсэр хаан болон түүний баатар—Үзэсгэлэн мэргэн хиа, Баян баатарын зургийг хавсарсан байна. (зураг 2***-ыг үзэ).

Монгол бичиг дэвтрийн дотор бурхан шашины хамаатай ном судар бую үлгэр туужд хавсарсан уран зураг нь иргэний уран зохиол болон бусад төрлийн ном бүтээлийг бодвол харицангуй илүү байдаг. Бурхан шашины зарим номлол сургалын тайлбар зохиолд маш олон хавсралт зураг дагалдуулж байдаг. Жишээлбэл эрлэг тамын тухай зурагт дэвтэрт энгийн бичиг дэвтрийн хавсралт зургаас үлэмж олон тайлбар зураг хавсарсан байдаг. Тамын зурагт дэвтэрт

* Д. Хардорж: «Монголчуудын үсэг бичиг ба ном дэвтер» (фань ли цзюнь хятадчлэв), 122-р нүүр, өвөр монголын ардын хэвлэлийн хороо, 2004 он.

** Д. Хардорж: «Монголчуудын үсэг бичиг ба ном дэвтер» (фань ли цзюнь хятадчлэв), 123-р нүүр, өвөр монголын ардын хэвлэлийн хороо, 2004 он.

*** Бээжингийн модон барын «арбан зүгийн эзэн гэсэр хааны тууж оршив», тэргүүн нүүр, 1716 он.

хүн энэ төрөлдөө ямар нүгэл үйлдвэл тамд тэр үйлээ хэрхэн амсаж байгааг амьд дүрслэг зураж үзүүлжээ. (зураг 3*-ыг үзэ).

Ингэж зураг хавсаргааж үзүүлсэн нь өргөн олон сүсэгтсэн ялангуяа бичиг соёлгүй эгэл жирийн сүсэгтний дотор маш их нөлөө гарч, тэд энэ төрөлдөө нүгэл хилэнц эс үйлдэн ирэх төрлийн зул жаргалыг хөөцөлдөх болов. Тиймээс хавсралт зургийн үйлдэлийг хөнгөвчилж үл болно.

Хоёр

Орчин үеин монгол уран зохиолын бичиг дэвтэрт энэ уламжлалыг хөгжүүлэн бадруулж, гоё үзэмжит, амьд дүрслэг хавсралт зураг, дагалт зураг улмаар нэмэгдэж байна. Үүний сайхан жишээг нь 1989 онд Элистад хэвлэгдсэн «Джангар – калмыцкий народный эпос» дэвтэр болно. Энэ бичгийг Семен. Липкин орос хэлэнд орчуулж, хавсралт зургийг (уралж чимэглэх багтаж бий) В. А. Фаворский зурав. Тус дэвтрийг уралж чимгэлсэн мэргжил нь орчин үеин монгол бичиг дэвтэрт тун ховор тохиолдоно. Тус бичгийн гадар хависаас эхлэн дотор хуудасны урлал чимэглэл, хавсралт зургийн алин ч өнгө гялбаа сацруулж, уншигчидэд гүнзгий суугдал өгнө. Энд онцлон хавсралт зургаас ярихад, тус дэвтэр удиртгалаас гадна 12 бүлэгтэй, удиртгал болон 12 бүлгийн өмнө тус бүр нэгэн будагт зураг, нийтдээ 13 хавсралт зурагтай бөгөөд дунд нь 30 бар зураг хавсаргав. Эдгээр зургууд нь цөм «Жангар»-ын агуулгаыг нөхвөрлэн тайлбарлсан гоё сайхан зураг болов. Жишээлбэл удиртгалын өмнөх алдар ихтэй ар бомбоын орны бүх үзэмжийг харуулсан будагт зургийг авч үзвэл ийм байна: (Зураг 4** ийг үзэ)

Энэ зурагт

«Үхэлгүй мөнхийн оронтой

Үргэлжид хорин таван насны дүрээр байдаг

Өвөлгүй хаварын хэвээр

Зунгүй намараар

Даарах хүйтэнгүй

Халах халуунгүй

Сэр сэр гэсэн салхитай

Бор бор гэсэн хуртай

Бомбоын орон» болсон хүний ертөнцийн хүслэнгийн

ороны зураг дүрсийг нүдэн өмнө тодруулан дэлгэсэн байна.

* Д. Цэрэнсодном: «Монголын бурханы шашины уран зохиол», 245-р нүүр, Улаанбаатар, 1997 он.

** «Джангар - калмыцкий народный эпос», с.18, Элиста, 1989 год.

Тус дэвтрийн дундах 30-иад бар зураг нь цөм урлгийн өндөр төвшинд хүрсэн бүтээл болов. Хуудасны хязгараас болж энэ удаа жишээлэн үзүүлхийг болиусугай.

Зохиогчийн ингэж уран сайхан зураг хавсаргаж чадсан нь түүний урлгийн эрдэм чадвараас гадна «Жангар»-ын туулийн агуулгаыг сайн уйлгаж байгаатай шууд холбодно.

Үүнтэй харьцуулбал Өвөр монголд хэвлэгдсэн бичиг дэвтэр (түүний дотор «Жангар» багтаж бий) нь уралж чимэглэх болон зураг хавсаргах талаар тун хүрэлцэхгүй байна. Жишээлбэл 1988, 1989 онд Хөххотод хэвлэгдсэн худум монгол үсгийн 60 бүлэгт хоёр дэвтэр «Жангар»*-ын дотор хуудасны бүлгийн гарцагаа дөхөм чимгэлсэн хэдий боловч бусад чимэг зураг огт байхгүй, хавсралд зураг гэвэл дүнгэж 11 хятад зураг (Н. Далан-гурав зурав) төдий байлаа. Эдгээр зураг нь ерөнхийдөө «Жангар»-ын агуулгатай нийцэж байгаа боловч дээр дурдсан Элиста барын «Жангар»-ын хавсралт зургийг бодвол тун хангамжгүй. Энэ нь зургийн тоо хэдэрхий цөөн болсон ба зарим нэг зураг нь тус бүлгийн агуулгатайгаа нийцэхгүй байна. Энэ нь зурагчийн ташаарал биш бол хэвлэлийн алдаа байж мэднэ.

Гурав

«Дагалт зураг» гэж үнэндээ хавсралт зургийн нэг зүйл мөн. Гэхдээ ийм зураг нь харьцангуй бие даасан шинжээр илүү байж, бичиг дэвтрээс ангид орших боломжтой. Дэлхийн эл үндэстний алдарт уран бүтээлд хавсарсан зарим зураг нь олны дунд ихэд алдаршиж, нэгэнт бие даасан уран зурагаас дутуугүй нэр нөлөөтэй болсон байдаг. Ийм хавсралт зургийг бид түүний харьцангуй бие даасан шинжийг үндэслэж «дагалт зураг» гэж нэрэлж бий.

Сүүлийн үед монгол бичиг дэвтэрт нийм чиглэлтэй зураг хааяа харагдах болж байна. Жишээлбэл 2002 онд хэвлэгдсэн монгол «Гэсэрийн бүрэн бичиг»-ийн тэргүүн ботийн эхэнд хүний ертөнцийн аз жарлагт амьдралыг харуулсан 4 зураг дагалдуулав**. Энэ 4 зураг бол «Гэсэр хааны тууж»-ийн агуулагаыг үндэслэж зурсан боловч тэдгээр нь «Гэсэр хааны тууж»-ийн аль нэгэн бүлэгт холбогдох биш, харин бүх «Гэсэр хааны тууж»-д холбогдно.

Дээр дурдсан халимаг «Жангар»-ын удиртгалын өмнөх Ар бомбын орны бүх үзэмжийн зураг болон 12-р бүлгийн өмнөх хав-

* «Жангар», 2 дэвтэр, гэрэлт, т. намжилийн худум монгол үсэгт буулгав, өвөр монголын ардын хэвлэлийн хороо, 1988, 1999 он.

** Сэцэн-мөнх эрхлэн найруулав, «Гэсэрийн бүрэн бичиг» (тэрүүн боть), үндэстний хэвлэлийн хороо, 2002 он, Бээжин.

сралт зураг – Жангарынхэн найр дангарай болж байга зураг* нь хавсралт зураг боловч түүнийг бие даасан зураг болгон үзэж болно. Учир нь энэ хоёр зураг «Жангар»-ын аль нэгэн бүлгийн агуулгатай холбогдох биш, харин «Жангар»-ын бүх үлгэртэй холбогдож, түүнийг дангаар нь салган авч сонирхож болно. Гэтэл энгийн хавсралт зураг бол аль нэгэн үлгэрийн агуулааг үндслэж зурдаг тул түүнийг өөр газар шилжүүлэх буюу дангаар нь авч үзвэл утга санаа нь олдохгүй болно.

Сонирхолтой зүйл гэвэл, Хятадад хэвлэгдэж байгаа монгол уран зохиолын хятад орчуулгаын дэвтэр нь заримдаа харин хавсралт зураг, дагалт зургийг анхардаг байна. Жишээлбэл 1993 онд Шинжянгийн ардын хэвлэлийн хорооноос хэвлэсэн «Жангар»-ын хятад хэлний бүрэн орчуулгаын (нийт 6 дэвтэр) бүлэг бүрийн эхэнд бар зураг (эхлэлтийн чимэг зураг гэж нэрэлдэг) хавсарснаас гадна тэргүүн дэвтрийн эхэнд тусгайлан 12 хятад зураг дагалдуулсан нь бусад дэвтэрээс онцлог байна. Эдгээр 12 зураг нь Жангар ба түүний хатан, жич Жангарын 11 баатар болно. Тэдгээр нь 1-р зураг Жангар ба түүний хатан, 2-12-р зураг нь тус тус Араг улаан хонгор, Алтан цээж, Гүзээн гүмби, Хар санал, Хүнд гарт савар, Минян, Хээ зилган, Салхин таваг, Хар нүдэн, Бор магнай, Хар зилган(?) нар болно (Цэцэн зурав). Үүний 1-р зураг дах Жангар ба түүний хатан нь нийм байна: (зураг 5*-ыг үз).

Эдгээр хүмүсийг зурагч аль чадхаар хүмүсийн шинж төргийг үндсэлж зурхийг хичээсэн билээ. Энэ 12 зураг нь бусад хавсралт зургийг бодвол бие даасан шинжээр нэн илүү байна. Зураг дах эдгээр хүмүс нь «Жангар»-ын бүх үлгэрт холбогдох боловч тэдгээрийг аль нэгэн бүлэгт дураар чихин орууж болохгүй, тэгвэл агуулгатайгаа хамаагүй зүйл болж очино. Тиймээс нийм хавсралт зургийг «дагалт зураг» гэж нэрлэн хэлэлцэж байгаа мань зүйтэй болов уу? гэж санаж байна.

Гэхдээ эдгээр дагалт зураг нь тэр бүр оновчтой болсон эсхийг хэлж чадахгүй. Жишээлбэл 1-р зурагт зурсан Жангар ба түүний хатан нь «Жангар»-ын туульд гардаг Жангар ба түүний хатаны тухай дүрслэн тоочиж байгаатай нийцэж байна уу, үгүй уу? Эсвэл бидний сэтгэл зүрхэн дэх Жангар ба түүний хатны дүртэй нийцэж байна уу, үгүй уу? Зохиогч юут үндслэж Жангар ба түүний хатныг тэгэж зурсан вэ? Эдгээр асуудалыг хариулхад хэцүү байна.

* «Джангар – калмыцкий народный эпос», с. 302, Элиста, 1989 год.

** «Жангар»-ын бүрэн орчуулга, оргил, дин ши хаа хүтадчлав, 1 - дэвтэр, эхний нүүр, шинжангийн ардын хэвлэлийн хороо, 1993 он.

Дүрэг

Үргэлжилсэн зураг гэж ямар нэгэн үлгэр буюу хэрэг явдалыг олон зургаар үргэлжилэн тоочих зургийн хэлбэрийг хэлдэг. Бидний дээр дурдсан монголчуудын тамын зурагт дэвтэр нь үргэлжилсэн зургийн шинжтэй байдаг. Хятадад 20 зуунаас эхлэн одоо үеин үргэлжилсэн зураг (бас хүүхдийн унших бичиг гэж нэрэлдэг) ихэд хөгжиж, уран зохиолыг үргэлжилсэн зураг болгон өөрчлэх явдал маш түгээмэлжив. Нэгэнт хэвлэгдсэн хятад хэлний уран зохиолын үргэлжилсэн зураг хэдэн арван мянгаар зогсохгүй. Үүний дотор хятад хэлэнд орчуулсан «Жангар», «Гэсэр»-ийн туужийн үргэлжилсэн зураг хэд хэвлэгдсэнийг тэмдэглэлтэй Гэтэл «жангар», «гэсэр»-ийг багтаасан монгол уран зохиолыг үргэлжилсэн зураг болгон өөрчлэх ажил тун хоцорч байна. Энэ бол гол нь бид өөрсдөө хүндэдгэн үзэхгүй байгаатай шууд холбоотой.

Ойрын арваад жил би энэ тухай санааширж, монгол уран зохиолыг үргэлжилсэн зураг болгон өөрчлэх ажил хийж бага ч гэсэн амжилт олов гэж хэлж болно. Тухайлбал дээр зууны наяд оны эхээр би монгол үндэстний ойр үеин алдарт уран зохиолч В. Инзан-нашийн түүхэн роман «Хөх-судар»-ын үлгрийг өөрчлэн найруулж (Б. Хянган гэдэг нэрээр, зургийг Очир, Хүдэр зурав) нийтэлж, 2010 онд тусгай үргэлжилсэн зурагт дэвтэр болгон хэвлүүлэв*. Мөн дээр зууны 90-ээд оны сүүлчээр «Гэсэр хааны үлгэр»-ийг өөрчлэн найруулж (Б. Хянган гэдэг нэрээр, зургийг Очир, Хүдэр зурав) нийтлэв. Эдгээр ажилын суурь дээр би өнгөрсөн жил (2012) «монгол аман зохиолын содон үлгэрийн зурагт дэвтэр» (нийт 28 дэвтэр)-ийг эрхлэн найруулж, түүнд «Жангарын үлгэр», «Гэсэр хааны үлгэр»-ийн үргэлжилсэн зургийг багтаан оруулж, «Жангарын үлгэр»-ыг 3 дэвтэр болгон хэвлүүлжээ.** Үлгэрийг би (Б. Хянган гэдэг нэрээр) өөрчлөн найруулж, зургийг залуу зураач Хайрхан зурав. Энэ үргэлжилсэн зурагт дэвтэр бол энгийн зурагт дэвтэрээс бага зэрэг ялгаатай болсон нь түүнд картун зургийн элемент нэмэгдсэн нь илэрхий мэдэгдэж байна.

Жишээлбэл дорох (зураг 6***-ыг үзэ) зураг бол араг улаан Хонгор болон хүнд гарт Савар хоёрын байлдаж байгаа зураг болно. Энэ хоёр зурагт картун зургийн элемент үлэмж шинсэн байна. Учир нь

* «Хөх сударын сонгомол үлгэр», 3 дэвтэр, өвөр монголын хэвлэлийн бүлэглэл, өвөр монголын сурган хүмүүжилйн хэвлэлийн хороо, өвөр монголын багачууд хүүхдийн хэвлэлийн хороо, 2010 он.

** «Жангарын үлгэр», 3 дэвтэр, Б. Хянган найруулан зохиов, Хайрхан зурав, хэвлэлийн бүлэглэл, өвөр монголын багачууд хүүхдийн хэвлэлийн хороо, 2013 он.

*** «Жангарын үлгэр», 1-рдэвтэр, 118-119-рнүүр, Б. Хянган найруулан зохиов, Хайрхан зурав, хэвлэлийн бүлэглэл, өвөр монголын багачууд хүүхдийн хэвлэлийн хороо, 2013 он.

одоо бол нэгэнт картун зургийн цаг үе болсон тул хүмүс энгийн зургагт дэвтэрт сонирхол бага болов. Тиймээс зурагчид энгийн зургийн оронд картун зургийг илүү хөөцөлдөх болжээ.

Нэмэж хэлхэд, ийм үргэлжилсэн зураг нь чаашид хүүхэлдэйн кино, картун кино болон хөгжих суурь болдог. Тиймээс бид «Жангар»-ыг багтаасан монгол уран зохиолын үргэлжилсэн зургийг урамшуулан хөгжүүлбэл зохино.

Товч төгсгөл

Дээр ярисаныг хураангуйлбал, «Жангар»-ын тууль болон уран зургийн харицаа бол тун нягт байж, хожим бидний хийж бүтээх зүйл олон байна. Жишээлбэл «Жангар» (бусад уран зохиол ч багтаж бий)-ын бичиг дэвтрийг хэрхэн улам гоё сайхан урлаж чимэглэн, амьд дүрслэг хавсралт зураг, дагалт зураг хавсаргаж, цаг үеийн өнгө завхаатай бичиг дэвтэр хэвлэн гаргах ажил бачим шаардагдаж байна.

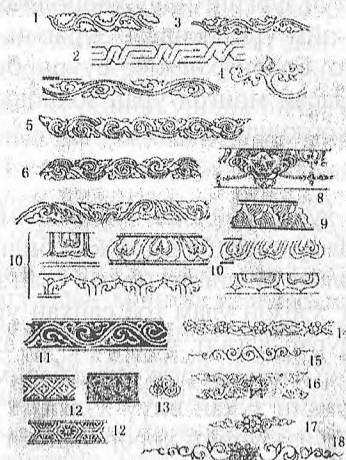
Энд дагалт зургийн тухай илүү хэдэн үг хэлбэл, Одоо төвөд гэсэрчид Гэсэрийн янз бүрийн хөрөг зургийг зураж тахин шүтэж байна. Эдгээр нь яриангүй «Гэсэрийн туужийн» хавсралт зургийг үндэслж зохиосон байдаг. Монголчууд бас аль эртнээс Гэсэрийн сүм гэж байгуулж тахилга хийж байсан байна. Гэхдээ түүний дотор тахиж байсан нь үнэндээ хятадын Гурван улсын Гуаньгүн гэдэг зурамд баатарын хөрө байжээ. Одоо Өвөр монголын зарим нутагт жинхэнэ Гэсэрийн сүм байгуулан тахих болж байна. Түүгээр ч барахгүй, бас Гэсэрийн ордон, Гэсэрийн музей зэргийг барих буюу бариж байна. Эдгээр зүйлийн дотор гардаг Гэсэрийн хөрөг зураг, баримал шуумал зэргийг юуг үндэслэн зураж бүтээх вэ? гэвэл яриангүй «Гэсэрийн туужийн» хасралт зураг, дагалт зураг зэргийн үндэслэх болно. Тиймээс «Гэсэр», «Жангар»-ыг багтаасан алдарт уран зохиолын хавсралт зургийг сайн хийвэл зохино.

Дараа нь, «Жангар»-ын туулийн («Гэсэр»-ийн тууж багтана) үргэлжилсэн зургийг арвин зохион бүтээж нийтэд түгээмэлжүүлэх ажил ч хойшлуулашгүй шаардагдаж байна. Учир нь ийм зурагт дэвтэр нь Жангар буюу Гэсэрийн хүүхэлдэйн кино, картун кино үүдэн бүтээхэд суурь болж өгөх юм.

Дэлхийн алдарт уран зохиолд нэг биш удаа хавсралт зураг, дагалт зураг зураж сонирхох, үргэлжилсэн зураг болгон өөрчилэх явдал олон дахин хийгдэж байдаг. Жишээлбэл Италийн утга урлгийн сэргэлтийн үеийн алдарт зохиолч Бүкакио (1313-1375)-ын «Декамерон» д 1492 оны Виницийн хэвлэлд гоё сайхан эхлэлтийн чимэг зураг хавсарч байсан ба хожим нь Америкийн бар зурагч Р. Кент, жич С Саваге нар өмнө хойно олон удаа зураг харсаргааж байсан билээ. Үүнийг бодвол манай монгол уран зохиолд хавсралт зураг, дагалт зураг, жич үргэлжилсэн зураг үнэхээр хомсдож байна шүү!

тайлбур:

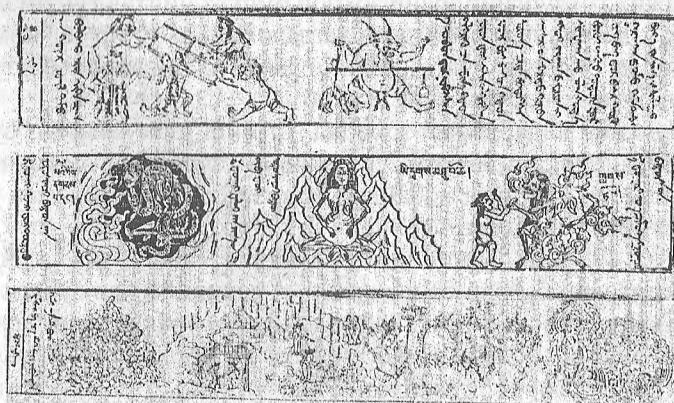
зураг1 (Хар-доржийн номоос)



зураг2 (бээжин барын гэсэрийн зураг)



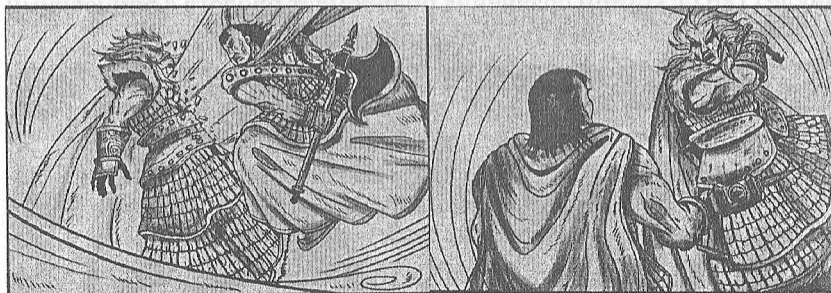
зураг3 (тамын зурагт дэвтэр)



зураг4 (ар бомвын орон)

зураг5 (цэсэний зурсан
Жангар ба түүний хатан)

зураг6 (хайханы зурсан Жангарын үлгэр дэх зураг)



«DJANGGAR» AND PICTURES

Choiraljav (Inner Mongolia, China)

The epos «Djanggar» emerged in Oirad Mongolian, and it is one of the few epic which still live among the people in the world. The study on «Djanggar» has more than 200 years history, and there are many scholars who research on «Djanggar» from all over the world. Research scope involves many fields and aspects, has developed into a specialized subject as «Djanggar» Study.

In the study on «Djanggar» there are some areas that still did not cause the attention of people. For example, «Djanggar» and picture, which is about the pictures related to «Djanggar», is an interesting subject. Since «Djanggar» was recorded and published in text, it has related to pictures deeply and there are many beautiful illustrations, figure paintings and comic books.

I am here according to several representative versions of the epos «Djanggar» and comic books, refer to the relation between «Djanggar» and pictures, and present my personal views and opinions on how to improve the level of the «Djanggar» illustrations, figure paintings and comic books.

Б. Б. Манджиева (Элиста, Россия)

ПОЭТИКО-СТИЛЕВЫЕ СВЯЗИ ПРОЛОГА С ПЕСНЯМИ «ДЖАНГАРА»

Калмыцкий героический эпос «Джангар» бытует в форме больших циклов песен-поэм, составляющих репертуары сказительских школ. Изучение песен о подвигах богатырей в Малодербетовском цикле (1862 г.) путем сравнения общих мест пролога с эпическими темами песен является задачей данной статьи.

Эпическая поэма — это и текст, и музыка, и исполнение мастеров-рапсодом, оно длится столько, в какой отрезок времени укладывается начало — продолжение — окончание пения.

Подлинный эпос рождается при слиянии текста, музыки и мастерства рапсода. По А. Лорду: «У устного поэта момент создания произведения совпадает с исполнением» [Лорд 1994: с. 84]. Это так, но это не значит, что рапсод в ходе исполнения песни создает нечто другое по сравнению с тем, что он перенял от своего учителя. В соответствии с составом и характером аудитории, перед которой выступает джангарчи, в своем исполнении вносит что-то свое в манеру исполнения (артистизм, мимика, жестикуляция, драматизм, музыкальность и т. д.), производя тем самым потрясающее впечатление на слушателей, которое не оставляло никого равнодушным. Слушатели следили за ходом событий с напряженным вниманием и чутко реагировали, глубоко переживая за героев.

Заучивание наизусть, а затем точное воспроизведение текста невозможно, не в силу слабости памяти, а в силу того, что суще-

ствуют определенные правила запоминания и воспроизведения текста. «Точное» воспроизведение, к которому стремились исполнители, не означало дословного повторения, а допускало определенную вариативность воспроизведения текста.

Детальное рассмотрение эпических формул пролога в трех текстах показывает последовательность эпических тем:

№	Название типических мест в вариантах пролога		
	«Песнь о победе Славного Алого Шовшура над Свирепым ханом мангасов Шара Гюргю» (вариант. А)	«Песнь о победе богдо Джангара над мангасом Уту Цаганом» (вар. Б)	«Песнь о победе Джангара над мангусовским Кюрюл Эрдени ханом» (вар. В)
1.	Эпоха первотворения	Эпоха первотворения	Эпоха первотворения
2.	Дворец Джангара	Дворец Джангара	Дворец Джангара
3.	Обитель бурханов	Обитель бурханов	Обитель бурханов
4.	Буддийский храм	Буддийский храм	Буддийский храм
5.	5 млн монахов		5 млн монахов
6.	Эпический народ (тангачи)	Миллионный народ (тангачи)	Эпический народ (тангачи)
7.	Магтал стране	Магтал стране	
8.	Кто властелин?	Кто властелин?	Кто властелин?
9.	Ранние подвиги Джангара		
10.	Социальное и семейное положение Джангара	Социальное и семейное положение Джангара	Социальное и семейное положение Джангара
11.	Владения Ширке	Бумбайская Белая гора	Владение Ширке
12.	Дворец Ширке	Высота горы	Дворец Ширке
13.	Кто владетель?	Бумба океан	Обитель бурханов
14.	Соц. и семейн. положение Ширке	Глубина океана	5 млн монахов
15.	Обитель бурханов	Ширина океана	10 млн 100 тыс. народ (тангачи)
16.	Буддийский храм	Магтал океану	Кто владетель?

17.	5 млн монахов	Владение Ширкея	
18.	Эпический народ (тангачи)	Дворец Ширкея	Соц. и семейн. положение Ширке
19.	Владение Алтан Чеджи	Обитель бурханов	Владение Гюмбе
20.	Дворец Алтан Чеджи	Буддийский храм	Дворец Гюмбе
21.	Обитель бурханов	Стомиллионный народ	Обитель бурханов
22.	Буддийский храм	Кто владетель	Буддийский храм
23.	500 монахов	Соц. и семейн. положение Ширке	Миллионный народ (тангачи)
24.	Соц. и семейн. положение Чеджи	Владение Гюмбе	
25.	Кто владетель»	Дворец Гюмбе	Соц. и семейн. положение Гюмбе
26.	Владение Гюмбе	Обитель бурханов	Владение Чеджи
27.	Дворец Гюмбе	Буддийский храм	Дворец Чеджи
28.	Обитель бурханов	Народ (тангачи)	Обитель бурханов
29.	Буддийский храм	Кто владетель»	Буддийский храм
30.	500 монахов	Социальн. и сем. полож. Гюмбе	5 млн монахов
31.	7 млн народ (тангачи)		
32.	Кто властелин?	Владение Алтан Чеджи	Миллионный народ (тангачи)
33.	Характеристика Джангара	Дворец Алтан Чеджи	Кто владетель?
34.	Бумба океан	Обитель бурханов	Соц. и семейн. положение Чеджи
35.	Глубина океана	Буддийский храм	Кто властелин?
36.	Ширина океана	Народ (тангачи)	Ранние подвиги Джангара
37.	Бумбайская белая гора	Кто владетель?	Соц. и семейн. положение Чеджи
38.	Властелин над всем – Джангар	Соц. и семейн. положение Чеджи	Магтал стране
39.	Празднование Цаган Сар	Кто властелин над всем?	Празднование Цаган Сар

40.	Выезд богатырей	Ранние подвиги Джангара	Выезд богатырей
41.	Выделение Хонгора	Соц. положение Джангара	Выделение Хонгора
42.	Подготовка к отъезду	Празднование Цаган Сар	Подготовка к отъезду
43.	Ловля коня	Выезд богатырей	Ловля коня
44.	Выстойка коня	Выделение Хонгора	Выстойка коня
45.	Седлание коня	Подготовка к отъезду	Седлание коня
46.	Одевание богатыря	Ловля коня	Одевание богатыря
47.	Выезд Хонгора	Выстойка коня	Выезд Хонгора
48.	Столб пыли	Седлание коня	Столб пыли
49.	Прибытие Хонгора к дворцу Джангара	Одевание богатыря	Прибытие Хонгора ко дворцу Джангара
50.	Любование Хонгором	Выезд Хонгора	Любование Хонгором
51.	Приветствие ламы Хонгором	Столб пыли	Приветствие ламы Хонгором
52.	Приветствие Джангара Хонгором	прибытие Хонгора к дворцу Джангара	Приветствие Джангара Хонгором
53.	Магтал Хонгору	Любование Хонгором	Магтал Хонгору
54.	Месторасположение богатырей	Приветствие Ламы Хонгором	Месторасположение богатырей
55.	Магтал Джангару	Приветствие Джангара Хонгором	Пир
56.	Магтал Ага-Шавдал	Магтал Хонгору	Клятва богатырей
57.	Пир	Месторасположение богатырей	
58.	Клятва богатырей	Пир	
59.		Клятва богатырей	

Во всех трех вариантах употребление типических мест почти одинаково: А – 58; Б – 56; В – 52. Основной перечень типических мест сохраняется во всех вариантах: из 58 типических мест стабильными остаются 56.

Несовпадения происходят из-за (случайного) пропуска или ввода новых типических мест. К наиболее полному варианту можно отнести вариант А, где сохранились типические места, отсутствующие в двух других вариантах. Так, в варианте В отсутствуют

описание горы и океана, присутствующие в варианте А 34. Бумба океан; А 35. Глубина; А 36. Ширина (нумерация А 34 и т. д. соответствует нумерации в таблице). В варианте Б описание горы и океана дается развернуто Б 11-16.

Характерно, что, выявляя механизм варьирования текстов, мы вместе с тем обнаруживаем и его константы. Среди стилистических средств Малодербетовского цикла к главным, безусловно, относятся типические места, которые, как известно, «с определенным сюжетом не связаны и переходят из одного сюжета в другой» в почти неизменном виде [Кичиков 1992: 179].

Исследуемый цикл состоит из трех песен: «О победе богдо Джангара над мангасом Уту Цаганом», «О победе богдо Джангара над ханом мангасов Кюрюл Эрдени» и «О победе Славного Алого Шовшура над Свирепым ханом мангасов Шара Гюргю».

В тематическом плане песнь «Уту Цаган» представляет собой эпос воинский, так как содержанием песни является поединок Хонгора с Шара Бирменом, витязем чужеземного нойона Уту Цагана, поход богатырей Джангара, битва с Уту Цаганом и победа над ним. В сравнении с другими песнями эпоса здесь нет сказочно-мифологической, глубоко архаической основы, за исключением некоторых мотивов, связанных с архаическим тууль-улигером.

Сюжеты двух последующих песен цикла восходят к архаическому тууль-улигерному эпосу. Песнь «Кюрюл Эрдени» имеет прочную связь с тууль-улигером. Так, противник Джангара является представителем иного мира, мангусом-оборотнем, принявшим человеческий облик в лице Кюрюл Эрдени хана. В сравнении с композиционной структурой тууль-улигера совпадают 1, 5, 11, 12 конструктивные элементы [Кичиков 1992: с. 12]. Интересно отметить также, что в данном цикле о далеком прошлом сохранилось художественно разработанное повествование темы «муж на свадьбе жены».

Своеобразное смещение функций персонажей в заключающей песне трилогии влечет за собой две сюжетно-параллельные линии двух героев – Джангара и Шовшура. Сюжетная линия Шовшура идентична второму сюжетному ходу тууль-улигерного повествования, составлявших две параллельные линии: 1) главного героя – Джангара и 2) помощника главного героя, то есть Шовшура. Таким образом, песнь «Шара Гюргю» представляет собой двухходовое повествование о приключениях Джангара в связи со спасением и возвращением Хонгора из Нижнего мира, а также повествованием о победе Шовшура над Шара Гюргю и возвращении ханши Ага Шавдал и народа Бумбы на родину.

Несмотря на стадиально-типологическое различие, песни Малодербетовского цикла взаимосвязаны. Прежде всего, связующим звеном является пролог цикла.

С целью выявления сходства и различия общих мест было проведено сопоставление типических мест пролога и общих мест песен Малодербетовского цикла (1862 г.).

Единоборство, богатырский поединок в героическом эпосе калмыков занимает, как и у других народов, очень важное место, именно этот мотив является основным сюжетообразующим мотивом в песне «Уту Цаган». Известно, что выбор богатыря для поездки аргументируется. Среди мотивов похода выделяется случай, когда мотивировке предшествует самовыбор богатыря, притом только Хонгор изъявляет желание исполнить тяжелую миссию посланника с неимоверно трудными физическими и нравственными испытаниями. За выбором героя следует тема подготовки к походу.

При сопоставлении текста пролога и текста песни было выявлено, что идентичность построения стихов наблюдаются в следующих общих местах:

№	Название общих мест	Количество строк в					
		прологе песни «Уту Цаган»	песне «Уту Цаган»	прологе песни «Кюрюл Эрдэни»	песне «Кюрюл Эрдэни»	прологе песни «Шара Гюргю»	песни «Шара Гюргю»
1	Ловля (выстойка) коня	129	20	85	27	122	16
2	Привод коня	28	27	15	26	35	30
3	Седлание коня	21	14	16	14	25	23
4	Одевание богатыря	34	13	11	21	36	25
5	Выезд богатыря	17	15	10	13	18	30

За исключением общих мест «ловля (выстойка) коня» и «одевание богатыря» в остальных темах наблюдаются незначительные несовпадения. Они происходят из-за пропуска некоторых строк, например, в общем месте № 3 в песне отсутствуют 7 строк.

Относительно общих мест (№ 1 и № 4) наблюдается заметное варьирование. Вариация происходит в связи с тем, что «ловля коня» это своеобразная тема, присущая только прологу. В песнях цикла «ловля коня» заменяется «выстойкой коня». Такое смеще-

ние общего места объясняется специфичностью самого пролога, где изображается статичная картина эпической страны (богатыри проводят время в увеселениях, их кони пасутся в верховьях реки). Для поездки героя в дальнюю страну необходимо выстоять (подготовить) коня, поэтому в песнях присутствует именно эта тема «выстойка коня».

Общее место «одевание богатыря» в песне заметно сокращается в связи со спешностью выезда богатыря. В первой песне «Уту Цаган» наблюдаем пропуск 11 строк (процесс изготовления плети - маля). Готовность богатыря к поездке в песне отмечены двумя строками:

Ээрстин хар маляһан
Барун хартан бэрв...

Толстый черный маляй
В праву руку взял...
[Джангар 1978: 80]

«Выезд богатыря» – это общее место определяется формулой: Поворачивая [коня] влево, / Повод к левому колену притянул; / Поворачивая вправо, / повод к правому колену притянул; / Сандаловый дворец Бамбар / По ходу солнца объехал и поскакал. [Джангар 1978: с. 71]

Типическое место «выезд богатыря» джангарчи применяет тогда, когда богатырь отправляется в поездку. В прологе цикла Хонгор спешит к дворцу Джангара, в песне противник Хонгора Шара Бирмен отправляется в Бумбайскую страну.

Известно, что тема подготовки богатыря в поход всегда завершается описанием вооружения героя. В песне «Кюрюл Эрдени» тема «подготовка к походу» строится по той же схеме, что и в прологе цикла. Отправной точкой подготовки коня к походу является формульное выражение: Конюший Кюкен Цаган, / Кёке Галзана моего / Седлай-ка! [Джангар 1978: 98]

В прологе песни «Кюрюл Эрдэни» конюший ловит Кёке Галзана, в песне тема «ловли коня» также заменяется «выстойкой коня». Описание сцены ловли коня отражает тяжелый труд конюшего, который с присущим только ему умением справляется с диким скакуном [Джангар 1978: 98-101]. «Выстойка коня» происходит по пути к дворцу: скакун приобретает вид, приводящий в восторг ценителей красоты коня.

После «привода коня» последующим этапом подготовки коня является традиционное общее место «седлание коня».

«Седлание коня» происходит в строгой последовательности операций:

Пролог песни «Кюрюл Эрдени»

1. Многослойный серебряный подпотник;
 2. плотный серебряный потник;
 3. серебряное седло;
 4. лхасского золота подхвостник;
 5. затянул переднюю подпругу с 25 застежками;
 6. затянул задние шестьдесят шесть подпруг
- [Джангар 1978: 101-102]

Песнь «Кюрюл Эрдени»

1. Многослойный серебряный подпотник;
 2. плотный серебряный потник;
 3. серебряное седло;
 4. лхасского золота подхвостник;
 5. семьдесят две золотые застежки нагрудника застегнул
 6. —
- [Джангар 1978: 115]

Процесс седлания коня и в прологе, и в песне передается посредством единой, выработанной схеме. Заметны небольшие вариации (п/п 5, 6). В традиционной теме «одевание богатыря» певец-джангарчи также использует стандартный набор формул. Разность в десять строк (см. табл.) появилась вследствие выпадения описания техники изготовления плети-маяй, неизменной детали снаряжения богатыря.

Формульные выражения: «Ладную плеть-маяй в правую руку взял / Перешагнув через прочный сандаловый порог, вышел» [Джангар 1978: 116], передает готовность богатыря к походу.

В заключительной песне трилогии количество общих мест темы «подготовки богатыря к походу» не изменилось. Пролог песни «Шара Гюргю» подробно демонстрирует «ловлю коня», а в таких общих местах как «привод», «седлание коня» наблюдается почти одинаковое количество строк. При сравнении традиционной темы «одевания богатыря» в тексте пролога мы заметили одну особенность — богатыря Хонгора одевает Зандан-Зула-ханша [Джангар 1978: 153], тогда как в песне Джангар одевается сам [Джангар: 169-170]. «Выезд богатыря» всегда заканчивается согласно древней традиции три раза объезжать свое жилище по ходу солнца.

Пролог песни «Шара Гюргю»:

- | | |
|---------------------|-----------------------------------|
| Барун амини татад, | За правый повод потянув, |
| Бамбр зандн өргэг | Сандаловый дворец Бамбар |
| Барун ам дарад харв | По ходу солнца объехал и поскакал |
- [Джангар 1978: 154].

Песнь «Шара Гюргю»:

- | | |
|-------------------------|----------------------------------|
| Барун аминь нуһлад, | Вправо коня поварачивая, |
| Барун өвдг деерэн авад, | Повод к правому колену притянул, |

Бамбин Күж Занди өргэн Сандаловый дворец Бамбин Кюджи
Барун ам татад нархларьн... По ходу солнца объезжая...

[Джангар 1978: 170].

Поручив державу Хонгору, Джангар покидает страну. Скитаясь, встречается с богатырями правой руки во главе с Алтан Чеджи, который выразил свою обиду словами: «Если Вам не нужна Бумбайская держава, то и мне не нужна!» [Джангар 1978: 171-172].

Богатырская семья, казавшаяся неразрушимой, вследствие загадочного поведения Джангара распалась. Единственный, преданный своему государю Хонгор, остался «один-одинешенек» в осиротевшей Бумбе, чем и воспользовался давний враг Бумбайской страны, владыка всех мангусов и шулмусов Шара Гюргю. Услышав, что Бумба разрушена, Шара Гюргю двинул на беззащитную страну «рать гуще пыли и многочисленнее муравьев», сломил упорное сопротивление Хонгора и угнал народ Бумбы к себе, не оставив «ни бездомного щенка, ни осиротевшего ребенка. Жен семидесяти двух ханов с ханшей самого богдо во главе одной цепью сковали и угнали. Державная гора Цаган до основания разрушена, океаноподобная Бумба-река иссохла», название «славного Джангара держава «забвению предано, угнано все, опустела страна» [Джангар 1978: 172-181]. Такими мрачными красками вырисовывается картина катастрофы Бумбы – некогда (согласно прологу цикла 1862 г.) могучей и неразрушимой державы.

А в это время богдо «позабыл.. в скитаниях Хонгора Благодарного, позабыл им покинутую Бумбайскую державу свою / Скитаясь, вдруг очутился он у золотого дворца. / Заглянул он в окно из волшебного сандала / И увидел: небесная рагни сидит одна... / Вскочил Джангар в сандаловую оконницу, / Подхватил ее за перламутрово-белое запястье, сунул в нагрудный карман и вышел» [Джангар 1978: 181-182].

После долгих скитаний у «вселенского моря Кюрюл-Цаган» он соорудил белокаменный дворец, «И стали они тут в супружестве жить. А при виде десятой луны родился сын». Ни новое супружество, ни рождение сына на чужбине внешне не связано с мотивом – молчанием Джангара перед отъездом.

Но есть скрытая мотивировка поведения, отсутствующая в прямом повествовании. Поведение Джангара, вызвавшее недоумение, а затем и обиду всех его приближенных, раскрывается в словах, с которыми обращается Джангар к своему сыну Шовшуру, не имевшему представления о происхождении своих родителей, живущих одинокой семьей. Так, при виде бумбайской стрелы – вести с да-

лекой родины, всколыхнули в Джангаре чувства тоски по родной земле. «Джангар вслух вспоминает свою страну: «Океаноподобная Бумба-река моим владением была. Счастьем, равным моему, никто не обладал и в вышних семи мирах», перечисляет своих предков [Джангар 1978: 186].

Эпическая биография Джангара, его социальное и семейное положение присутствует во всех прологах (1862г.) [Джангар 1978: 46; 96; 141], в тексте песен джангарчи также использует это общее место [Джангар 1978: 186].

О встретившихся Шовштуру богатырях Джангар сообщает: «Это мои тридцать пять витязей!» – и заключает: «Я тот, кого на всей земле единственным Джангаром величают. Для полного блаженства не хватало мне только тебя, сынок. И на поиски сына я поехал. О мой милый Шовшур, тот, кого я обрел ценой потери Бумбайской державы моей! О мой младенец Шовшур, тот кого я обрел ценой гибели Алого Хонгора моего!» [Джангар 1978: 185-186].

В маггале-восхвалении Хонгора в сравнении с прологом совпадают всего 2 строки:

«Бәре!» гисииге бәрдг
Барчис гисндән довтлдг!

Повелите: «Изловить!» – изловит он!
Словно беркут нападающий скачет!

[Джангар 1978: 64; 106; 187]

В первых двух песнях цикла круг активно действующих богатырей ограничен, так в песне «Уту Цаган» мы встречаем Джангара, Алтан Чеджи, Гюмбе, Хонгора, Савара, Хабатын Онге, но здесь отсутствует юный богатырь Шовшур потому, что он еще не родился. Также в этой песне упоминается, что конь Савара, принимая участие в состязаниях в честь Менген Герел, дочери Джангара, повредил ногу и захромал [Джангар: с. 81]. Следовательно, Джангар и Ага Шавдал находятся в таком возрасте, когда они уже выдали замуж свою взрослую дочь, но у них нет сына-наследника. Согласно первой песне цикла, Джангар и Ага Шавдал – пожилые супруги, выдавшие замуж свою дочь. Вторая песнь повествует о длительном отсутствии Джангара после поражения от мангусова Кюрюл Эрдени. Джангар, вернувшись на родину видит свою ханшу состарившейся древней старушкой, седой, как лунь.

В таком трансформированном виде мы обнаруживаем в «Джангаре» мотив бездетности престарелых родителей, который распространен во всех тууль-улигерных сказаниях.

Следует заметить, что своеобразное смещение функций персонажей влечет за собой две сюжетно-параллельные линии двух героев – Джангара и Шовшура.

Согласно первому ходу тууль-улигера будущий герой-наследник престарелых родителей – рождается дома. Получив предназначенного коня, герой спешит к своей суженой и, одержав победу над соперником, женится и возвращается к родителям. Второй ход связан с возвращением угнанных в рабство родных героя.

Рассматриваемая песнь Малодербетовского цикла (1862 г.) в своем сюжетном развитии отошла от традиционной конструкции тууль-улигера. Сюжет песни построен в соответствии с новыми функциями героев. Произошла подмена одного героя другим, так, Джангар выступает в той роли, в которой по тууль-улигерному сюжету должен был бы выступать его сын. Согласно тууль-улигерной конструкции наследник, т. е. Шовшур, родившись в Бумбе от престарелых Джангара и Ага-Шавдал должен был сам отправиться в страну суженой, но этого не происходит. Смещение функции Джангара явилось результатом «реалистической» трактовки образа Ага Шавдал, которая вследствие своей естественной старости не может родить наследника.

Таким образом, функцию юного героя выполняет сам Джангар: отправляется в иной мир», бесцельно скитаясь в состоянии забытья, прибывает в страну будущей молодой ханши-красавицы рагни. По прошествии реального времени, десяти лунных месяцев рождается сын.

Рождение Шовшура восстанавливает традиционное развитие сюжета, сын-наследник выступает в роли помощника главного героя тууль-улигера – побратима или брата героя.

Известно, что тууль-улигерное повествование в реконструкции состоит из двух сюжетных ходов: первый – это описание брачной поездки героя, второй – рассказ о поисках угнанных врагом его родных. Второй ход тууль-улигерного повествования в идеале составляет две параллельные линии: одна линия поездки в иной мир центрального героя за угнанными подданными и родителями или за семьей старшего брата; вторая линия – возвращение жены с караваном и связанные с ним приключения по пути к своим кочевьям.

Линия Шовшура идентична второму сюжетному ходу тууль-улигерного повествования, составлявших две параллельные линии: линия главного героя – Джангара, повествующая о приключениях в связи со спасением и возвращением Хонгора из Нижнего мира, и линия помощника главного героя (Шовшура) – повествование о победе над Шара Гюргю и возвращении ханши Ага Шавдал и народа Бумбы на родину. Возвращение народа – есть возрождение

Бумбы. В соответствии с прологом цикла джангарчи изображает возрожденную Бумбу.

Возрождение Бумбы восстанавливает эпическую гармонию, возвращая слушателей к началу повествования – прологу.

Таким образом, сопоставление пролога с песнями цикла показывает, что такие общие места пролога как «ловля (выстойка) коня», «привод», «седлание коня», «одевание богатыря», «выезд богатыря» сохраняются во всех песнях исследуемой версии. Однако эти общие места Малодербетовского цикла (1862 г.) при всей их относительной устойчивости «не являются застывшими поэтическими формулами» [Джангар 1978: 204]. Общие места подвергаются частичным изменениям. По количеству употреблений общие места в песнях цикла неодинаковы. В текстах песен «Уту Цаган» и «Кюрюл Эрдени» – 5 общих мест, в песне «Шара Гюргю» – 8.

Наблюдения над текстами песен Малодербетовского цикла (1862 г.) позволяет сделать вывод, что общие места из пролога переходят в песни с небольшими вариациями. Джангарчи твердо следует эпической традиции, используя общие места как готовый «строительный» материал поэтического стиля калмыцкого эпоса «Джангар».

Литература

1. Гацак В. М. Устная эпическая традиция во времени: Историческое исследование поэтики. М.: Наука, 1989. – 256 с.
2. Джангар. Калмыцкий героический эпос / Сост. А. Ш. Кичиков; Ред. Г. И. Михайлов. – М.: Наука, Глав. ред. вост. лит., 1978. – Т. 1. – 441 с. – Т. 2. – 417 с.
3. Кичиков А. Ш. Героический эпос “Джангар”. Сравнительно-типологическое исследование памятника. М.: “Восточная литература”, 1992. – 320 с.
4. Лорд А. Сказитель. М.: Изд. фирма “Вост. лит-ра” РАН, 1994. – 369 с.

POETIC AND STYLISTIC RELEVANCE OF THE PROLOGUE TO «DJANGGAR» SONGS

Bairta B. Mandzhieva (Elista, Russia)

The article represents a detailed consideration of epic formulae of prologue in relevance to chapters of the epos Djanggar. The author analyses stylistic means according to the school of «Djanggar» singers.

Н. Б. Пюрвеева (Элиста, Россия)

ЖАНРОВАЯ СПЕЦИФИКА КАЛМЫЦКОГО ГЕРОИЧЕСКОГО ЭПОСА

Формирование и развитие фольклорных жанров, их тематика, эстетическое и национальное своеобразие были обусловлены исторической судьбой народа, его мировоззрением, художественной фольклорной традицией, которые определили путь развития калмыцкого устного народного творчества.

«Джангар» как народный эпос мог формироваться на определенной стадии развития устной поэзии, когда уже функционировали такие жанры, как мифы, сказки, магталы, заговоры, заклинания и другие образцы панегирической, обрядово-магической поэзии. По этому поводу Ф.М. Селиванов отмечает, что «историко-героический эпос закономерно возникает на основе всех видов и проявлений предшествующей культуры, но как качественно новый этап развития общественного сознания и художественного мышления» [Селиванов 1988:13].

Факт вхождения произведений одного жанра в состав другой жанровой системы и функционирования в иной художественной структуре не говорят о перерождении жанра в целом. К примеру, песня превращается в предание (произведения одной жанровой системы) или мотивы, легенды проникают в песню (межжанровое взаимовлияние). Такие случаи, по мнению Б.Н. Путилова, «можно рассматривать как результат реального процесса фольклорной жизни, в которой жанровая «чистота» в полном виде невозможна. Однако мы не знаем случаев трансформации жанровых систем» [Путилов 1994:166].

Из обрядов, церемоний и ритуалов, в которых закрепляется человеческий опыт, передаваемый по традиции, складывается традиционный синкретический культурный комплекс.

Отмеченные выше особенности связаны с проблемой генезиса эпоса, с его стадийной характеристикой. Героический эпос в ореоле синтеза других фольклорных жанров не утрачивает своей эпичности, монументальности.

Каждый жанр, сохраняя традиционные черты и структуру, тем не менее, под прямым воздействием эпического начала приобретает новые качества и свойства. К примеру, эпос и сказка находятся в постоянном взаимодействии, которое проявляется в сюжетосложении, в мотивах, художественных приемах.

Истоки формирования калмыцкого народного героического эпоса уходят в глубь веков, к древнейшим стадиям формирования фольклора и связаны с развитием собственно родового эпического способа обобщения, с движением от ритуально-магических форм поэзии к эпическим. Эпос соотносится с предшествующими жанрами фольклора как органическое целое с составными частями. Своеобразие формирования эпической традиции находится в неразрывной связи не только с внутренними особенностями отдельных жанров, но и с общими чертами фольклорного сознания. В кругу проблем, связанных с изучением эпоса, кардинальными являются те, что относятся к генезису жанра и формированию традиций эпического мышления.

Жанр народной героической эпопеи, в структуру которого входят жанры ритуально-магической поэзии, естественно, в целом не сводится ни к одному из них, но образует новое жанровое единство как результат их взаимодействия. Все средства художественного целого, развитые в ритуально-магической поэзии, доступны жанру народной эпопеи и широко используются ею. Мотивы, темы, формы выражения повторялись, переходили из одной жанровой формы в другую, и внутри этого процесса поэтические акценты сдвигались, перемещались, подчиняясь законам повествовательной структуры. Поэтические средства и приемы обретали иную функцию, образуя новое жанрово-стилевое единство - народную героическую эпопею.

Общим явлением эпохи фольклора является подчиненность слова обряду - ритуалу - этикету. Обряд - ритуал - этикет - это форма человеческой жизни и человеческой культуры, существовавшие уже на самых ранних стадиях развития человечества. Большинство «общих мест» в эпосе «Джангар» моделируют определенные ситуации. Так, некоторые формулы восходят к ритуалам, непосредственно передают общепринятые церемониальные формулы (приветствие, обращение, информация о роде-племени) или воспроизводят соответствующие жесты, правила (вход во дворец - ставку), ритуальные формы - речи, контрастная символика в изображении душевных состояний (смех - слезы) чрезвычайно характерно для эпического повествования.

Исследование и анализ конкретных эпических текстов различных вариантов и версий героических песен «Джангара» показал, что жанры обрядово-магической поэзии, сохраняя свои традиционные черты и структуру в сюжетном пространстве эпоса, тем не менее под влиянием эпического начала обретают иные качества и

свойства, становятся активно действующим компонентом сюжетно-событийного развития, способствуют раскрытию героического пафоса повествования.

Архаические жанры устного творчества бытуют в структурной системе эпоса, выполняя определенную художественную функцию.

Определяющие признаки жанровых форм магической поэзии лежат не в сфере поэтики и структуры текстов, а в контекстуально-ситуативных условиях их бытования, прежде всего, в их ритуально-обрядовых корнях. В наибольшей степени это относится к заговорам, заклинаниям. Одним из поэтических средств в художественном составе «Джангара» является жанры героических плачей, которые играют в составе эпоса важную роль, помогая раскрыть психологическое состояние персонажа. Причитания, сохраняя жанровые свойства, вписывались в художественную ткань эпоса и под прямым воздействием его эпического начала обретали новые качества и свойства. Героические плачи помогали глубже раскрыть сюжетный ход в эпическом повествовании.

Подчеркивая функциональное значение излюбленных общемонгольских жанров похвал и плачей, представленных в «Джангаре», академик С.А.Козин отмечает, что они «помогут проникнуть в самые сокровенные и задушевные идеи и идеалы степняка-певца и тем самым в понимание и выявление основных линий и замыслов, реализуемых в эпосе» [Козин 1940:69].

Жанры благопожелания - йорелы, попадая в художественную ткань эпоса, не представляли собой инородное включение. Они активно способствовали движению эпического сюжета, полностью подчиняясь раскрытию жанрового содержания. В «Джангаре» йорелы претерпевают определенную трансформацию жанра. В ходе изложения эпического текста они подчиняются характеру эпического повествования, героической тематике, служат раскрытию героико-драматического сюжета.

Широко используется в героическом эпосе жанр магтала (восхваление) - древнейший жанр устной поэзии монгольских народов. Почти во всех версиях и вариантах «Джангара» воспеваются Бумбайская держава, его государь - Джангар, физическая красота, мощь эпического героя, боевой конь, его выносливость, боевое снаряжение, воинская одежда богатырей.

Анализ сюжетно-композиционной структуры «Джангара» показывает, как отдельные компоненты художественной формы и содержания магталов, сохраняя традиционные жанровые признаки,

одновременно подвергаются обновлениям и реформациям, «подчиняясь» нормам и правилам художественной структуры эпоса. Жанровые формы магталов позволяют глубже вскрыть в тексте основные мотивы сюжетного хода повествования, придают ему наибольшую выразительность и ясность.

Героический эпос в своем генезисе связан преимущественно с волшебной и богатырской сказкой. Народная эпопея углубляет содержание основного, эпического конфликта: происходит существенное обогащение системы изобразительных средств. Эпос подчинил старые и новые элементы поэтики задаче более многогранного и глубокого показа человека в его отношениях с коллективом.

Если в богатырской сказке основным содержанием было сватовство и женитьба героя, героическая борьба с чудовищами и создание семьи, то эти традиционные сюжеты присутствуют и в эпосе, но не все они составляют здесь главное содержание основного конфликта. Сюжетные заимствования из богатырских сказок обнаруживались на периферии сюжетного пространства народной эпопеи. Образы героев и сюжетные ситуации, почерпнутые из богатырских сказок, наделялись современной задачей, воспевался герой, защищающий не свою семью и себя, а свою страну и народ от чужеземных поработителей. За бесхитростными сюжетными фабулами, повествующими о мире и борьбе героев - богатырей за сохранение этого мира, проступает сложный комплекс основных жизненных противоречий, нашедших воплощение в художественных образах и сюжетных конфликтах народной героической эпопеи. Возникновение эпических песен «Джангара» - свидетельство конкретных сдвигов, существенных изменений в эволюции художественного мышления, в ориентации на определенные темы, сюжеты, образы действительности.

Богатырская сказка - жанр эпический, сюжетный, подчиняющийся «законам сказочной композиции», к которым можно отнести драматический сюжет, делающий четкими все его элементы, сосредоточие действия на герое и раскрытии основных черт характера в конфликте и действии.

Сюжеты отдельных песен «Джангара», внешне схожие с сюжетами богатырских сказок (сказочные ситуации, борьба с чудовищами, героическое сватовство и т.д.), по своему существу отличаются от сказочных сюжетов. «Джангар» в отличие от богатырской сказки - произведение многоплановое, имеющее многоэпизодный типологический сюжет, в котором действие разворачивается на

огромном сюжетном пространстве, охватывающем жизнь героев и народа в целом. Масштабность художественного изображения, выходящая за рамки отдельной человеческой жизни, отличает героический эпос от ойратской богатырской сказки.

Сюжетное пространство и структура «Джангара» обнаруживают, что в течение долгого времени в виде различных жанровых форм - мифов, магталов, йорелов, заклинаний, богатырских сказок накапливался фольклорный материал для создания устной народной героической эпопеи, народные певцы - джангарчи выработали свою художественную поэтическую систему для выражения нового содержания.

В героическом эпосе иножанровые формы «теряют связь с мировоззрением, на основе которого возникли и становятся средством монументальной художественной идеализации героя и героического сюжета» [Жирмунский 1962:29].

Фольклорные жанры подвергаются обновлениям и реформациям, полностью подчиняясь нормам и правилам художественно-структурной системы эпоса.

Литература

1. Жирмунский В.М. Народный героический эпос. Сравнительно-исторические очерки. М.-Л., 1962.
2. Козин С.А. Джангариада. Героическая поэма калмыков. М.-Л., 1940.
3. Селиванов Ф.М. Русский эпос. М, 1988.
4. Путилов Б.Н. Вариативность в фольклоре как творческий процесс// Историко-этнографические исследования по фольклору. М., 1994.

GENRE SPECIFICITY OF KALMYK HEROIC EPOS

Nadezhda B. Purveeva (Elista, Russia)

The article considers the formation and development process of folklore genres, in particular, the realization and specificity of folklore genres in the epos «Djanggar».

В. Т. Сарангов (Элиста, Россия)

ОБ ЭПИЧЕСКОМ НАСЛЕДИИ КАЛМЫКОВ

Кроме песен эпоса «Джангар» и прозаических текстов в виде легенд о Гесер-хане, у нас нет других произведений данного жанра. Говоря так, следует поставить перед собой вопрос: а были ли у калмыков другие героические эпопеи? Если да, то какова их судьба?

Нами был произведен сопоставительно-типологический анализ на уровне сюжетно-композиционной структуры, художественно-стилевых особенностей ряда калмыцких сказок о богатырях в сравнении с эпическими сказаниями ойратов Западной Монголии, халха-монголов, бурят, тувинцев и алтайцев.

Были проанализированы семнадцать текстов сказок о богатырях: «800-летний НамджилУлан и его старуха 700-летняя Додни Герел» (Нээмн зун настаНамжл Улан өвгн долан зун наста Додни Герл эмгтэ), «Хяяртин Хар Кюкел», «Бамбал-хан» и другие.

Для сопоставления были взяты ойратские былины «Ердени-Бум», «Дайни Кюрюль» и другие из сборника академика Б.Я. Владимирцова «Монголо-ойратский героический эпос» [Владимирцов 1923], халхасские эпопеи из сборника Н.Н. Поппе «Халха-монгольский героический эпос» [Поппе 1937], бурятские улигеры «Аламжи Мерген», «Айдурай Мерген», тувинское героическое сказание «Бокту-Кириш и Бора Шээлэй» и алтайское «Алтайын Сайын Салам».

Данный анализ показал, что взятые тексты калмыцких сказок в сюжетно-композиционном плане, по составу мотивов и эпических элементов близки, часто совпадают с композиционными структурами героических сказаний монгольских народов, также тюркоязычных народов Сибири. Вместе с тем, сказки отличаются от сказаний, но эти отличия, в основном, касаются формы и объема текстов. Сказки излагаются в прозаической форме, объем текста во много крат меньше эпопей. Например, зачин в героических сказаниях занимает большой объем текста. Перед слушателями разворачивается грандиозная картина эпической ойкумены, где описывается место и время действия, повествуется о ранней биографии главного героя, дается состав его семьи и т.д. Тогда как зачины калмыцких сказок схематичны, имеют редуцированный вариант, где кратко сообщаются о родителях героя или о самом богатыре, и немногословно даются сведения о владении героя, его стадах, иногда в одном распространенном предложении дается описание двorca.

Сказки о богатырях содержат в себе, как и героические сказания, целый ряд художественно-стилевых средств, которые не относятся к числу сюжетообразующих элементов, но вместе с тем неотделимы от мотивов конкретного текста. К ним относятся типические (общие) места, наличие которых характеризуют стилистические особенности сказок о богатырях. Это одно из свидетельств их сюжетно-типологической близости к эпическому жанру.

При анализе калмыцких сказок о богатырях, мы выявили следующие типические места: зачин, описание боевого одевания богатыря, седлание коня, его стать и бег, продолжительность пути, отдых богатыря, прием пищи, размер чаши, раскуривание трубки, шаги богатыря, диалог богатыря с конем, диалог богатырей перед поединком, ход поединка, описание боевой плети, описание разрушенной ставки и т.д.

Таким образом, можно утвердительно сказать, что рассмотренные нами сюжеты калмыцких сказок о богатырях в прошлом были героическими сказаниями и относились к эпическому жанру. За таким утверждением следует вопрос: почему эти сказания изменились и перешли в сказочный жанр?

Здесь следует вспомнить суждение Г.И. Михайлова: «Считается, что у калмыков, кроме знаменитой Джангариады, других произведений былинного эпоса нет... Действительно, о существовании калмыцких былин никто ничего не знал, поиски фольклористов в этой области были безрезультатными. А поиски эти велись приблизительно с конца XVIII или начала XIX вв., если иметь в виду В. Бергманна, посетившего Калмыкию в 1802 и 1803 гг. ... Тем не менее, калмыцкие былинники сравнительно не так давно исполняли песни не только о славном Джангаре и доблестных сподвижниках, но и о других богатырях былинного эпоса. Об этом свидетельствуют многие калмыцкие сказки о могучих богатырях и их героических подвигах, сказки, которые в прошлом были былинами» [Михайлов 1971: 182].

Вопрос о причинах утраты калмыцкими героическими сказаниями своей эпической формой и перехода их в жанр сказок пока остается открытым. Наша точка зрения по данной проблеме состоит в следующем: калмыцкие героические сказания представляли собой эпические произведения архаического типа. Развитие сюжета в них разворачивается вокруг центрального героя, деятельность которого направлена, в основном, на обустройство личной жизни, своей семьи. Антагонистами героя чаще всего являются сказочно-мифические существа – многоголовые муссы, мангасы.

Обычно сражаются одни. Поединки эти сопровождаются «потрясением природы», действия героев имеют гиперболизированный характер, с проявлением оборотничества и волшебства. Такое насыщение текста сказочными элементами не отвечало идейно-эстетическим запросам аудитории, и с течением времени все меньше привлекало к себе слушателей, особенно взрослого. На этом этапе, видимо, сами сказители стали передавать текст прозой, что приводило к разрушению эпической структуры сказания, к сокращению текста, потере некоторых эпических элементов. Многие современные исследователи отмечают, что такой процесс наблюдается и в отношении бытования части бурятских, тувинских, хакасских и других эпических произведений, когда они пересказываются прозой, с сохранением стихотворных ставок, особенно при передаче общих мест. Кстати, общие места (описание седлания коня, описание боевой плетки и т.д.), имеющиеся в калмыцких сказках также передаются в стихотворном ритме, в форме аллитерации.

Во-вторых, основной причиной угасания калмыцких героических сказаний и их трансформации в жанр богатырских сказок явилось наличие, сосуществование рядом с ними монументального классического эпоса «Джангар», который вызывал особое чувство и почитание как у джангарчи, так и у слушателей. Такое привилегированное положение эпоса, видимо, усилилось, когда ойраты (калмыки) покинув пределы Джунгарии, достигнув Волги, в пределах России, образовали здесь, в XVII веке, довольно сильное для того периода кочевое государство. Это наложило известный отпечаток на приоритет эпоса «Джангар» в эпической традиции калмыков, так как он (эпос) своим идеями и характером повествования отвечал чаяниям и настроениям всей аудитории. В связи с этим Б.Я. Владимирцов отмечал, что калмыцкий эпос «Джангар» создал «... народ, видевший пышные ставки могучих степных ханов, окруженные коновязями ханских ратников, ханских придворных и челяди, народ, проживший жизнью организованного кочевого государства» [Владимирцов 1923: 27]. К этому следует добавить, что «Джангар» характерен своеобразием сюжетно-композиционного построения, где показано героическая биография каждого богатыря эпоса. В «Джангаре» также воплотилась все богатство, великолепие и гибкость калмыцкого языка и устно-поэтического творчества, знания и мудрость народа.

Говоря о времени, когда начался процесс разрушения эпической формы и угасания бытования калмыцких героических сказаний, то по всей видимости, здесь надо учитывать исторический

фактор. Можно предположить, что отделение калмыков от остального монгольского мира послужило ослаблению фольклорных связей и традиций. Надо также иметь ввиду и следующий фактор, а именно трагические события 1771 г., когда основная масса калмыков, обманутая своей феодальной верхушкой, ушла из России в Джунгарию. Вместе с ними, видимо, ушла большая часть знатоков-сказителей героических эпосов.

Калмыцкие сказки о богатырях являясь «развалинами» былых эпосов, вместе с тем донесли до нас содержание и образы героических сказаний калмыков.

Литература

1. Владимирцов В.Я. Монголо-ойратский героический эпос. Пг. М., 1923.
2. Михайлов Г.И. Проблемы фольклора монгольских народов. Элиста, 1971.
3. Сарангов В.Т. Фольклор калмыцкого народа. Элиста, 2012.

ON THE EPIC HERITAGE OF THE KALMYK PEOPLE

Sarangov V. T. (Elista, Russia)

The article is devoted to the epic heritage of the Kalmyk people. Series of heroic tales' plots are transformed, "destroyed" forms of ancient epics.

Л. Ц. Санжеева (Улан-Удэ, Россия)

ЭПИЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ

В КОНТЕКСТЕ ЭТНОКУЛЬТУРНЫХ ТРАДИЦИЙ БУРЯТ

Как сохранить национальное своеобразие малых наций в условиях все расширяющегося политического, экономического их взаимодействия – это вопрос, имеющий огромное значение в современном мире. При анализе культурных явлений нельзя игнорировать конкретно-исторические условия их появления и существования. Кроме того, существует проблема преемственности в развитии культуры. Например, современная культура Бурятии опирается и на улигеры, и на обрядовые напевы, и на богато представленные в бурятском фольклоре танцевальные мелодии. Однако это вовсе не говорит о некой застывшей форме бурятских

фольклорных традиций, напротив, любая новация в культуре играет большую роль в ее развитии.

Наиболее ярко этнокультура, безусловно, проявляется в языке. Взаимосвязь языка и культуры разнообразна и устойчива. В ряду уникальных самобытных памятников национальной культуры бурят известен эпос о «Гэсэре», который возник, по мнению большинства исследователей, более двух тысяч лет назад. В эпосе в художественно-поэтической форме отражены особенности мировосприятия древних бурят. Эпическое сказание представляет собой ткань, сплетенную тысячелетними традициями. Она включает в себе обширные пласты истории, религии, мифических верований, житейской мудрости, быта древних людей.

Героический эпос бурят, как и в целом, образцы устного народного творчества многих народов, представляет собой неиссякаемый источник для исследователей духовной культуры народа - фольклористов, этнографов, историков, лингвистов и др.

Произведения фольклора и в особенности его основополагающий жанр— героический эпос, на протяжении своей тысячелетней истории служили своего рода сводом знаний, благодаря которому каждое новое поколение получало представление о предшественниках, их жизненных, духовных ориентирах, взаимоотношениях с окружающим миром. Как отмечают исследователи, эпос — явление коллективное, он возник как легенда, как «идеал общины» [Уланов 1963: 18]. Эпос зафиксировал и по-прежнему (хотя сегодня неизмеримо в меньшей степени, чем в древности) отражает коллективную, народную жизнь во всех ее проявлениях, в том числе в духовном и практическом: традиции, обычаи, ритуалы, воззрения, идеалы.

По справедливому замечанию Б.Н. Путилова, «...героический эпос, зарождаясь в недрах мифологического синкретизма, развивается от форм архаических к реально-историческим, проходя на этом длительном пути ряд закономерных стадий» [Путилов 1988: 205]. Данное утверждение вполне применимо и к бурятскому эпосу. Описываемые в бурятском эпосе события, сюжетная канва позволяют говорить о том, что возникновение и сложение улигеров бурят в целом относятся к древнему периоду развития устного народного творчества монголоязычных народов, к эпохе родового строя. Основываясь на фактах и событиях, изображаемых в «Гэсэре», возможно условно отнести этот процесс к периоду 1-го тыс. до н.э. - 1-е тыс.н.э. Этот период, вероятно, совпадает по времени с эпохой разложения родового строя у кочевников Центральной

Азии и Южной Сибири и перехода к патриархальному общественному развитию. В Гэсэриаде переплетаются элементы различных культур в развитии бурятского общества: космологические, мифологические, антропологические, исторические, религиозные.

По утверждениям исследователей, древнейшей формой отражения окружающей действительности является мифологическая, которая включается в космологическую культуру. Мы, вслед за рядом ученых-эпосоведов (А.И. Уланов, М.П. Хомонов, Г.Д. Санжеев, М.И. Тулохонов, С.Ш. Чагдуров и др.), считаем, что основой Гэсэриады все же является историческая, поскольку эпос отражает, хотя и в художественно-обобщенной форме, те реалии, пережитые народом, исторические события, которые имели место на обширной территории Центральной Азии вплоть до Тибета. Однако речь не идет о каких-то исторически достоверных фактах. Данное утверждение применимо и к действующим в эпосе персонажам, в образе которых вряд ли оправдано искать конкретные исторические личности.

В лучших своих образцах Гэсэриада западных бурят предстает зрелой эпопеей, содержащей в одном произведении до трех эпических циклов: сотворение мира и война небожителей; земные подвиги Гэсэра; подвиги сына Гэсэра. В основе эпоса лежит поэтическая трансформация действительности в ее устремленности к идеалу, стремление воссоздать жизнь в соответствии с народным пониманием прекрасного, с народным эстетическим идеалом, для выражения конкретного содержания которого найдена глубоко образная, живо воздействующая на слушателей форма. В эпосе народ сохранил все ценное и непреходящее, что составляет его духовное и нравственное достояние.

Эпос «Гэсэр» – уникальное по своей поэтике произведение устного народного творчества бурят. Его жанровая поэтика представляет собой систему правил, в соответствии с которыми отдельные единицы разного уровня выстраиваются в единое целое, динамически соотносясь друг с другом, подчиняют себе организацию всего произведения, его смысл.

Исследование эпического наследия монголоязычных народов в целом и бурятской Гэсэриады в частности актуально в настоящее время, когда возникают серьезные экологические и нравственные проблемы, оно способствует решению многих проблем духовного, психолого-образовательного, воспитательного, познавательного плана, отношения к окружающему миру, способов его восприятия. Эпические произведения благодаря глубокому содержательному

потенциалу учат бережному отношению к природе и ее составляющим. С таким планом содержания тесно связана его поэтика, то есть план выражения, который вносит свою лепту в художественно-эстетическое видение мира, помогает увидеть его чарующую красоту, что делает человека духовно чище, его помыслы возвышенными.

Бурятская Гэсэриада как один из основных жанров фольклора на протяжении многих лет является предметом специальных исследований со стороны представителей самых разных областей науки. В дело собирания, публикации и изучения произведений устного народного творчества бурят, особенно героического эпоса, большой вклад внесли такие ученые, как С.П.Балдаев, Н.Г.Балдано, Ц.Жамцарано, Д.Мадасон, Г.О.Туденов, М.П.Хомонов, Г.Д.Санжеев, А.И.Уланов, Н.О.Шаракшинова, М.И.Тулохонов, С.Ш.Чагдуров, Т.М.Михайлов, С.С.Бардаханова, Д.Д.Гомбоин, Е.О.Хундаева, Д.А.Бурчина, Б.С. Дугаров и другие.

Бурятская Гэсэриада сохранила в себе элементы древней идеологии и представлений людей о мире и окружающей природе. С развитием абстрактного мышления человек начал представлять себе предметы и животных как вместилища духов. Ещё позже духи воспринимались им как некие абстракции, которые существуют где-то отдельно и могут превращаться в людей, животных, в неодушевленные предметы. Со временем в сознании людей эти духи стали мыслиться как существа высшего порядка, живущие в каком-то своем (небесном) обществе, подобном земному. По взглядам древнего человека, у этих божеств существовало своеобразное разделение функций, также как и у земных людей (богипокровители разных природных явлений, скота, растительного и животного миров, воинской службы и т.д.). В этом, как отмечают, большинство ученых, исследующих природу и сущность, историю и структуру шаманизма, прослеживается тесная связь эпоса с шаманской религией бурят (см. отдельные сюжетные линии, образы, имена персонажей, описание обрядов), которая наиболее полно сохранила до сих пор и в чистом виде свои обычаи и традиции, в том числе архаические формы.

Об очевидных параллелях шаманской мифологии и эпоса писали в своих трудах М.Н. Хангалов, Ц. Ж. Жамцарано, Г.Д. Санжеев, Б.Я. Владимирцов, Г.И. Михайлов, А.И. Уланов, Н.О. Шаракшинова, Н.Л. Жуковская, С.Ю. Неклюдов, С. Дулам и др. Сакральный характер бурятской Гэсэриады, символичность всех ее элементов обусловлены своеобразием общемонгольской мифологии, ее ак-

сиологическим содержанием, и значимостью в жизни кочевых народов. К тому же известно, что предки бурят перешли к новым формам социальных отношений много позже, чем предки других племен; у них длительное время сохранялись родовые отношения. Возможно, поэтому шаманизм не стал общенациональной религией бурят и других монгольских народов – ему была присуща некоторая ограниченность рамками родоплеменных этнических общностей, в отличие от мировых религий. Без изучения шаманизма, как системы религиозных верований, представлений древних бурят об окружающем мире, их идеологии и мировоззрения, по сути, углубленные исследования многих видов фольклора, в том числе героического эпоса, невозможны.

В центре внимания шаманизма – природа, обожествление ее сил, которое проявляется в культе неба, земли, воды, в почитании гор, тотемов (бык, волк, орел, лебедь...). При этом, согласно академику Л.Л.Абаевой, объектом особого почитания у центрально-азиатских кочевников, с которыми тесно были связаны и монголоязычные народы, вполне естественно стали наиболее грозные и опасные для них природные силы – гром, молния, огонь и другие небесные силы. В мифологическом сознании кочевника, связывавшем в одно целое природу и человека, они (эти силы) требовали почитания и умиловствования не только потому, что представляли собой нечто опасное и непонятное, но и потому, что казались неуправляемыми [Абаева 1987: 2-3]. Именно для того, чтобы внести в процессы взаимодействия этих сил природы с человеком элемент управления, как пишет далее Л.Л.Абаева, древние кочевники разработали процедуры их задабривания [Абаева 1987: 2-3]. Немаловажную роль при этом играла мировая гора, которая, являясь единой вертикалью, пронизывала все три сферы мироздания. Не случайно образ мировой горы присутствует в бурятском эпосе и эпосе многих народов. Древние традиции и ритуалы экологичны по содержанию, они помогали человеку выживать в суровых условиях жизни. Образы природы являются источником вдохновения сказителей, также как и героические персонажи, олицетворяющие добро и борющиеся со злом в разных его проявлениях на благо своего рода.

Эпос как отражение мифологического мировоззрения древнего человека содержит по-настоящему действующие образы, созданные им методом уподобления себе, методом познания себя, узнавания окружающего мира «через себя». Поэтому в эпических произведениях травы, деревья, реки, животные и насекомые похожи

на людей, умеют говорить и действовать как люди. Для мифологического времени характерна нерасчлененность взглядов древнего человека на природу, универсализм оборотничества. Некоторые основные мифологические и религиозные понятия у разных народов универсальны, что, безусловно, объясняется свойствами единого человеческого восприятия и мышления, которые не зависят от принадлежности материалов к какой-либо языковой группе, а также частично заимствованием некоторых понятий и слов, их обозначающих, у народов-соседей как результат их тесного взаимодействия в глубокой древности. К таким понятиям относятся *Небо* и *Земля*, их первоначальное соотношение в мифологии и религии, истоки их происхождения, их противопоставление и дальнейшая конфронтация у большинства народов, отражение их амбивалентного соотношения в мифах и фольклоре и его мотивы; представление о других небесных светилах (*Солнце*, *Луна*), их почитание, а также тесно связанный с ними культ огня, особенности его почитания у разных народов.

Так, одной из разновидностей Белого бога у некоторых племен являлся бог Солнца. Вообще утверждение многих исследователей относительно того, что образ бога Солнца являлся высшим и наиболее почитаемым божеством в индоевропейском язычестве или даже у всех народов мира, не находит какого-либо определенного подтверждения. Скорее всего, речь должна идти не о культе Солнца, а о его почитании у разных народов. Возможно, это почитание возникло как мифологическое объяснение круговорота природы, и ее оживление летом представлялось происходящим по причине разных состояний светил, то есть в средней климатической полосе. Хотя такое объяснение может показаться недостаточно убедительным.

В язычестве божество солнца действительно существовало, но оно не было главным в пантеоне, более того оно было вторичным в своем генезисе. В трудах одного из первых бурятских ученых Д.Банзарова находим высказывание о том, что почитание Солнца и других небесных светил было следствием почитания неба. Эта традиция восходит к глубокой древности. Китайские летописи, на которые опирается Д.Банзаров, указывают на то, что задолго до христианской эры гуннские ханы почитали Солнце и Луну. Луна считалась великим императором, символом мужского начала, Солнце – матерью Луны. Влияние Солнца на природу было велико. Однако, как утверждает Д.Банзаров, в молитвах монголов оно не упоминается [Банзаров 1997: 37]. Возможно, правы те авторы научных исследований по мифологии и верованиям, кто склонен

связывать образ бога солнца с ранними представлениями о богине солнца, появляющейся из-под земного мира, и божестве преисподней, ибо последний воплощался в огне, а солнце – тоже огонь.

Интересные сведения о былой мифологической связи представлений о солнце и преисподней, а значит и об огне, приводятся в книге «Миф и символ» [Голан 1994: 230]. Согласно мифологиям разных народов, у многих племен божество огня мыслилось в женском образе (римская Веста, греческая Гестия, богиня огня и домашнего очага у народов Сибири и Дальнего Востока). Почему? Дело, возможно, в том, что в человеческом быту огнем ведали женщины, что могло повлиять на представления о хозяйке огня, принадлежащего владыке преисподней. С этим было связано и то, что в мифологии эпохи неолита солнце представлялось огненной женщиной, попавшей из подземного мира на небо.

Интересен тот факт, что у тюрков женщины приносят жертвы огню и просят у него детей. Каким образом жизненный опыт мог привести к мысли о том, что детей нужно просить у огня? Огонь считался воплощением бога преисподней, а тот – олицетворением мужской оплодотворяющей силы. Поэтому в некоторых языках *at*, *ata* (ср. тюрк. *ot*, *ut*, *ud*, ‘огонь’) – название родителя. К этому же корню относится, вероятно, и праиндоевропейское *(e)t* ‘вода’. Что общего между огнем и водой? В мифологическом сознании их объединяет то, что они являются стихиями бога «низа» Вселенной.

По мнению Д.Банзарова, обоготворение огня перешло в Монголию из Персии через турецкие племена. Однако на монгольской почве этот образ сохраняется в своей первоначальной форме – богиня огня *Ут* или *От* ‘хозяйка домашнего очага, подательница счастья, богатства, символ чистоты’. У персов же этот образ переосмыслился и стал богом огня *Изед-Адером* [Банзаров 1997: 42].

Ученый-фольклорист Ф.И. Урманче отмечает важную роль очага и огня в истории человечества. По мнению исследователя, исходя из мифологий народов мира, огонь – это прежде всего символ таких божественных явлений, как сила, мощь, очищение, открытие, изменение, возрождение, одухотворение и вдохновение. Кроме того, огонь является символом Солнца и обладает способностями, как рождения, так и разрушения, сожжения и необратимого, безвозвратного уничтожения. Ученый считает, что поклонение огню присутствовало в той или иной мере в любой религии. А сама идея вечного сохранения огня начинается с поклонения человеку огню своего очага, которое относится к 7 в. до н.э., времени зарождения человеческой цивилизации на Древнем Востоке.

В семантической структуре одной и той же лексемы огня представлены противоположные семы: отражающие враждебность и не подвластность огня человеку, с одной стороны, и семы служения, полезности, даже необходимости огня, с другой. Это частично можно объяснить тем, что огонь издавна имел важное значение для жизни первобытного человека: он давал пищу, тепло, свет, огонь разводили для защиты ночью от зверей; огонь кормил, защищал, а значит, давал жизнь, — и одновременно мог отнять жизнь, разрушить и испепелить все вокруг (Ср. в эпосе «Абай Гэсэр-хубуун» [1961, Ч. 1] главный герой сражается с *Галхан Нурма ханом* (*Гал-Дулма хан*), обладающим огромной магической силой: он не спит ни ночью, ни днем, не пропуская никого мимо себя. Его имя тоже указывает на огненное происхождение. С этим противником Гэсэру особенно трудно бороться. Характерно, что самого *Галхан Нурма хана* сжигают на костре и пепел разбрасывают по ветру (здесь прослеживаются рудименты древнего обряда сжигания шаманов после их смерти).

В бурятском эпосе все подчинено законам амбивалентности, в широком смысле земной человеческий мир, и всё, что с ним связано, противопоставляется всему иноземному, нечеловеческому. Постоянная борьба разных сторон, оппозиция двух лагерей (добро и зло) является движущей силой эпического конфликта, а в целом, всего человеческого бытия. Преодоление каких-либо преград, противоречий, стремление к миру и покою, поиск истины, относительного равновесия во всем — в этом смысл жизни человека. Эпос как народное творение, выразитель чаяний и надежд простых людей о лучшей доле как нельзя лучше отражает известный философский постулат об общественном развитии.

Любопытен и следующий факт. С одной стороны, борьба и враждебные отношения западных и восточных тэнгриев в опосредованной форме отражают древнейшие представления об извечной борьбе добра и зла, света и тьмы. С другой, в эпосе к единству приходят две, казалось бы, непримиримые силы — шаманизм (в лице *Гэсэра*) и буддизм (в лице дочери *Гумэн-Сэсэн хана Соймсон-Гоохонабхай*). В варианте сказителя Папы Тушемилова *Гэсэр* чуть было не женился на *Соймсон-Гоохон*, но затем отправляет ее домой с полпути. У нее рождаются от *Гэсэра* два сына: *Панчен-Эртни* (*Баншан-Эрдэни*) — второе лицо в буддийской иерархии и *Далай-Лама*. То есть завязавшийся вначале эпический конфликт, в итоге заканчивается миром. Здесь, безусловно, прослеживается линия дружбы и родства между добром и злом, между двумя

религиями, которые неожиданно для себя породнились. В эпосе подтверждается идея о том, что между разными полюсами, силами всё же возможно примирение, им не чужда гармония, согласие. Такое восприятие Вселенной, окружающего мира обусловлено архаическими взглядами, особенностями мифологического мышления древних людей. Для них не существовало каких-то четких пространственно-временных границ. Это еще раз подтверждает универсальное понятие о взаимосвязи мифологии и эпоса.

Бурятский эпос о Гэсэре, как памятник, восходящий к центральноазиатской этнической общности, был распространен и среди других монгольских народов и тюркских племен. Корни такого взаимопроникновения и взаимодействия следует искать в некогда едином этнокультурном пространстве, а значит в определенной общности исторических, социальных, культурных, религиозных, языковых факторов. Подтверждение этой мысли находим в трудах многих исследователей. С.Ш. Чагдуров отмечал следующее: «Эпос возник на стыке исторических судеб и древних духовных контактов многих племен и народов, среди которых, прежде всего, следует назвать монголоязычные и тюркоязычные, а также тибетские и, может быть, тунгусо-маньчжурские и корейские племена» [Чагдуров 1993: 13].

В этом же русле высказывается Б.С. Дугаров. Опираясь на гипотезу Ц. Жамцарано о времени и ареале зарождения Гэсэриады, ученый говорит о связях «центральноазиатской (тюрко-монгольской) предыстории концепта сына неба с тибетской эпической традицией в контексте «тогонского» периода истории Кукунора и Амдо, что обусловило феномен древнего этнокультурного сотрудничества. Гэсэриада представляет собой «старинный памятник кочевой поэзии, созданный усилиями нескольких кочевых народов. Его древнее ядро принадлежит общему наследию Центральной Азии» [Дугаров 2005: 37]. В этом смысле правомерно говорить о Гэсэриаде как о наследии народов центральноазиатской кочевой цивилизации.

М.П. Хомонов также рассматривал проблему датировки возникновения Гэсэриады. Сложность этого вопроса, по признанию автора, заключается в том, что Гэсэриада впитала в себя культурные слои разных эпох. В первоначальном зарождении она была соткана из мифологических рассказов. Еще с древнейших времен Центральная Азия была местом скрещения путей к важнейшим истокам человеческой цивилизации. Баргу-буряты, известные с 7-го века по Орхонским надписям, находились на пересечении миро-

вых торговых путей. Древние цивилизации охватывали большие пространства, разные государства. Интересным представляется сходство некоторых мотивов Гэсэриады с мотивами шумеро-ассирийского эпоса. Монголы и буряты соприкасались в своей истории с уйгурами и иранцами от Хинганских гор до Согдианы в Средней Азии и до горного Алтая. Но, все-таки культурное наследие Гэсэриады жидетса на своей национальной почве [Хомонов 1995: 22].

Действительно, эпическое наследие конкретного народа обладает самобытным характером, в нем отразился исторический и культурный опыт этноса и те условия, в которых происходило его становление. Об этом справедливо замечает известный монгольский исследователь фольклора Ц. Дамдинсурэн. Автор в своей монографии «Исторические корни Гэсэриады» рассматривает разные версии «Гэсэра» – монгольскую, бурятскую, тибетскую. Он подчеркивает чрезвычайное различие между ними по форме и по содержанию. По мнению ученого, монгольские версии в основном являются прозаическими произведениями, известные нам тибетские версии – смесь прозы и стиха, а бурятские версии целиком стихотворны. Основные сюжетные линии монгольских, бурятских, тибетских версий не сходятся, события описаны по-разному. Каждая из этих версий имеет особый характер, отражает конкретную эпоху и среду. Следовательно, каждую версию нужно рассматривать и находить основную линию, выясняя конкретную историческую обстановку, в которой сложилась данная версия [Дамдинсурэн 1957: 163-165].

В своих исследованиях ученые-эпосоведы неоднократно отмечали генетическую общность бурятского, монгольского, ойратского и калмыцкого эпоса и в то же время их существенное различие в типологическом плане. Так, Б.Я. Владимирцов подчеркивал архаичность, первобытность бурятских улигеров [Владимирцов 1923: 14-15].

Ойратский эпос определяют как промежуточную фазу между более архаичным бурятским и монгольским улигерами (С.Ю. Неклюдов, А.Ш. Кичиков). Удивительная верность канонам родоплеменного повествовательного фольклора, мифологическая интерпретация событий, отсутствие прямого отражения тех или иных исторических коллизий – свидетельство того, что появление и становление данного жанра предшествовало периоду домонгольской государственности. Все это позволяет утверждать, что бурятский эпос противостоит русской былине как эпос догосударственный-государственному [Неклюдов 1977: 128-129].

Бесспорно, историко-этнические связи бурятского народа помогают пониманию и герменевтическому осмыслению многих сложных вопросов эпоса, включая его поэтику в целом и, в частности, поэтику и эпитетикуулигерных имен. Для решения этих проблем требуются совместные усилия не только фольклористов, лингвистов, текстологов, но также ценными могут оказаться сведения историков, этнографов, археологов. Художественно-типизированное отражение действительности является специфической особенностью эпического произведения. Из реальной жизни отбираются наиболее характерные и значащие элементы, важные исторические события в жизни разноязычных контактирующих народов. Общий исток эпических произведений разных народов объясняется наличием былой исторической общности. Древность эпической традиции народов подтверждается «наличием эпических образов и конструктивных приемов в древнейших памятниках монгольских народов, прежде всего в «Сокровенном сказании», сходством богатырской эпикки монголов с повествовательным фольклором среднеазиатских народов, предки которых покинули Центральную Азию достаточно давно, и контакт с которыми был утрачен много сотен лет назад» [Неклюдов 1984: 10].

Многочисленные исследования свидетельствуют о том, что близкие контакты, культуры разных племен Прибайкалья влияли друг на друга. Следы их взаимодействия прослеживаются в древнем ядре эпоса бурят, калмыков, монголов, алтайцев, хакасов, якутов, тувинцев. Безусловно, выделяются и различия, которые делают каждую из этих культур в целом, и эпических традиций в частности, самобытной, уникальной.

В бурятском улигере о Гэсэре прослеживаются поразительные параллели с названиями тех местностей, с которыми связана этническая история предков бурят-монголов. Упоминаются названия местностей, гор, рек и долин: *Алтай*, *Хухэй*, *Хангай*, *Морэн-гол*, *Мунхэдалай*, *Хатан гол*, *Ангара*, *Зулхэ*, *Манзан шара далай*, *Холбоуула*, *нумбэруула*, *Хулэр Мунгун Добуун*, *Элигэн Хара Булаг* и многие другие. *Хара Булаг* или *Хара Усу* является тюрко-монгольским топонимом, а именно названием рек, ключей, источников.

Относительно места действия в эпосе «Гэсэр» С.Ш. Чагдуров пишет, что «названия *Мурэн гол*, *Хатан гол*, где жили жены Гэсэра, *Хатануула* и *Найжсан гол* можно обнаружить на картах, составленных после экспедиций В.И. Роборовского, П.К. Козлова, Г.Е. Грум-Гржимайло в районе к северу от Тибета, «начиная от области *Хотан* на западе с древней столицей *Хотан*, которая была воздвиг-

нута на реке *Хотан-Дарья* на рубеже нашей эры или еще раньше, и кончая рекой *Катунь* на Алтае и поселком *Хоту* около оз. Кукунор на востоке. Чуть южнее оз. Кукунор начинается *Найдэжин гол*, которая берет начало в предгорьях хребта *Гурбу-Найдэжи*. Есть немало ключей под названием *Хатан*, *Хотун* (например, *Хатун-минганбулак*, *Хотун там*), есть и горы *Катын*. Трудно сказать, кому принадлежат эти топонимы – тюркам или монголам. Скорее всего – и тем, и другим. Но весьма любопытно то, что именно топонимика этого района (см. карту, составленную по сведениям маршрутной съемки Г.Е. Грум-Гржимайло в 1889-1890 гг.) сохранила имя легендарного Гэсэра: колодец *Гэсэряндунь* (ср. река *Шебендунь*) в окружении таких явно монгольских топонимов, как оз. *Толи*, колодцы *Хашибулакь*, *Гаиунь*, *Хатамутаму*, *Эртемуьр* и другие. Получается, таким образом, картина с довольно определенными географическими координатами. С одной стороны, в Гэсэриаде события локализуются вокруг знаменитой эпической диады топонимов – *Алтай* и *Хухэй*, а с другой, – *Кухистан* (*Мавераннахр*)» [Чагдуров 1980: 40].

Б. Я. Владимирцов также упоминает подобные параллели: «Конь Гэсэра пасется вместе с изюбрами на склонах *Алтая*, *Хангая*, *Хухэя*, которые особенно широко известны в героических эпосах западной Монголии. *Алтай* и *Хангай* – это родина ойратов и всех западных монголов, *Хан Хухэй* – родина баятов [Владимирцов 1923: 23]. Устанавливая этимологию топонимов орхонских надписей (в частности, *Алтай* от слова «золотой», *Хангай* – «насытившийся» или, возможно, лучше «насыщающий»), Б. Я. Владимирцов отмечал употребление этих названий в ином, нетопонимическом значении: *Алтай* – «горная страна с альпийскими лугами». Следует добавить, что баяты употребляют слово *Алтай* в значении «родные кочевья» и даже приветствуют друг друга словами: *Танай Алтай хаабайна? Где Ваш Алтай?* [Дарбакова 1969: 200]. Вероятно, от племен Западной Монголии триада перешла в бурятский эпос.

Безусловно, долговременное духовное единство обитателей Центральной Азии и Южной Сибири с древнейших времен обусловило относительную однотипность формирования и развития их мифологического и эпического сознания. Хотя при всей однотипности эти традиции характеризовались также и определенными чертами самобытности. Необходимо отметить, что этногенез и этническая история в рассматриваемом регионе в периоды древности и средневековья представляют несомненный научный интерес и способствуют исследованию сложных вопросов эпоса, в

частности, сущности мифологических представлений и сюжетов, их генезиса, символики образной системы, культовой специфики пантеона божеств, своеобразия поэтико-стилистической структуры, ономастики, языковых особенностей, взаимосвязей бурятского эпоса с эпическим наследием других монгольских и тюркских народов, ряда других проблем.

Таким образом, устное народное творчество бурят представляет собой бесценное историко-культурное наследие, огромный жизненный опыт народа, позволяющий осознать и понять содержание бережно сохраненного многими поколениями авторов-сказителей национального богатства. Бурятский эпос предстает перед исследователями и слушателями в виде всеобъемлющей динамичной системы, несмотря на многочисленные стереотипы и определенную консервативность. Он пронизывает практически все духовные сферы деятельности человека и поэтому способен выразить любое новое содержание в соответствии с изменениями в жизни отдельного человека и народа в целом.

Литература

1. Абаева Л.Л. Кузнечный культ у монголоязычных народов. Международный конгресс монголоведов». Ч. 3. Археология, культура, этнография, филология. – М., 1987.
2. Абай Гэсэр. Запись Т.М. Болдоновой от сказителя П. Тушемилова / пер., вступ. ст. и послесл. С.Ш. Чагдурова. – Улан-Удэ: Изд-во Бурятского сун-та, 2000. – 256 с.
3. Абай Гэсэрхүбүүн: Эпопея (эхирит-булагатский вариант). Запись Ц. Жамцарано от сказителя М. Имегенова / подгот. текста, пер. и примеч. М.П. Хоимонова; отв. ред. И.А. Ким; АН СССР. Сиб. отд-ние. БКНИИ. Ч. 1. – Улан-Удэ, 1961. – 232 с.
4. Банзаров Д. Собрание сочинений. – Улан-Удэ. БНЦ СО РАН 1997. – 240 с.
5. Владимирцов Б.Я. Монголо-ойратский героический эпос. – С-Пб.- М., 1923.
6. Голан А. Миф и символ. – М. - Иерусалим, 1994.
7. Дамдинсурэн Ц. Исторические корни Гэсэриады. – М., 1957.
8. Дарбакова В. П. Оронимия МНР // Ономастика. - М., 1969.
9. Дугаров Б.С. Сакральный мир бурятской Гэсэриады: небесный пантеон и генезис героя. Автореферат дисс. на соиск. уч. степ. докт. филол. н. – Улан-Удэ, 2005. – 45 с.
10. Неклюдов С.Ю. Героический эпос монгольских народов. – М.: Наука, 1984.

11. Неклюдов С.Ю. Жанрово-типологическое сопоставление бурятского героического эпоса и русской былины // Фольклор. Поэтическая система. – М.: Наука, 1977.
12. Путилов Б.Н. Героический эпос и действительность / Б.Н. Путилов. – Л.: Наука,
13. Санжеева Л.Ц. Бурятский эпос: проблемы поэтики и стиля / Л.Ц. Санжеева. – Улан-Удэ, 2011. – 240 с.
14. Уланов А.И. Бурятский героический эпос / А.И. Уланов. – Улан-Удэ, 1963. – 219 с.
15. Хомонов М.П. Гэсэриада в ее историческом развитии // Гэсэриада: Фольклор в современной культуре. Сб.ст. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1995.
16. Чагдуров С.Ш. Поэтика Гэсэриады. – Иркутск, 1993. – 367 с.
17. Чагдуров С.Ш. Происхождение Гэсэриады. Опыт сравнительно-исторического исследования древнего словарного фонда. – Новосибирск, 1980.

THE EPIC HERITAGE IN THE CONTEXT OF ETHNOCULTURAL TRADITIONS OF BURYATS

Larisa Ts. Sanzheeva (Ulan-Ude, Russia)

The article considers the epic heritage of Buryats in the ethnocultural context. Special attention is paid to universal cultural elements (cults) like the Skies, the Earth, the Fire, their symbolic character and functional value in the traditional culture of Mongol peoples. The idea of close connection between shamanist mythology and epos is underlined in the article. It also reveals some parallels between ethnogenesis and ethnic history of Buryat-Mongols. The analysis is based on different versions of the Buryat Geseriade.

Г. Ш. Хулхачиева (Элиста, Россия)

МУЗЫКАЛЬНЫЙ ФОЛЬКЛОР МОНГОЛЯЗЫЧНЫХ НАРОДОВ

В истории любого этноса свои традиции, соответствующие их культуре, образу жизни. Своеобразие обычаев и обрядов, верований и быта, языка и нравов, а также происхождение народов, делает фольклор необычным, интонационно разнообразным. Музыкально-интонационное наследие монгольских народов имеет свои

традиции, культурные и духовные процессы в обществе, имеющие признаки национальной принадлежности.

Сохранение этих духовно-культурных достижений и традиций, которые накапливались на протяжении многих веков, является одной из важнейших задач Российской и Мировой музыкальной науки, образования и культуры. Произведения традиционной музыки калмыков, бурят и монголов представляют собой уникальное явление не только как памятники духовной культуры, но и как яркие свидетельства единой истории, религии, этногенеза этих народов.

Основой калмыцкой народной музыки является пентатоника. Калмыцкие народные песни подразделяются на протяжные (ут дун) и короткие (ахр дун), протяжные песни (ут дун) своего рода пример подлинного выражения национальной музыки. Песням (ут дун) свойственны обилие внутрислоговых распевов, тем самым они концентрируют в себе типичные черты калмыцкой народной манеры исполнения. Импровизационная манера исполнения «ут дун» основана на синтезе динамики музыкальной речи и действия голосового аппарата исполнителя, каждый певец вносит что-то новое в свое исполнение. Этно-музыкальные исследования свидетельствуют о природном даре исполнителя «творить песню» и выражать в ней свое отношение к окружающей действительности.

Калмыцкие короткие песни (ахр дун) отличаются большой напевностью, ладовой и ритмической определенностью. В этих песнях закономерное развитие внутренних сторон, его традиционных элементов. Большое развитие в стиле «ахр дун» получили песни, исполняемые под аккомпанемент домбры «домбрт келдг дуд», они исполняются в игровой манере, к ним можно отнести «шавашы», которые имеют речетативную форму исполнения. Музыкально-песенный фольклор калмыков представлен историческими песнями «Һалдма», «Увш – хаана туск дун», «Сөм хамрта парнцз», «Мазн Баатр», «Маштг бор» и др.; лирическими песнями «Һалун эрэтэ альчур», «Өмн захин гермүд», «Кеемя», «Хаалһа», «Кооку», «Уул деернь хархнь», «Дурна дун»; обрядовыми (свадебными) песнями «Һурвн харш», «Шар, шар хулсн», «Төгрэш» и др.

Бурятское народно-музыкальное творчество представлено трудовыми, обрядовыми, историческими, лирическими, хвалебными песнями и инструментальными наигрышами. Большим разнообразием отличаются хороводные и игровые песни-танцы ёхор, ягшаа, арбагай, шуумас, ягаруухай, колесуха, тетезрины наадан. Основой ладового строения бурятской народной музыки как и калмыцкой и монгольской является пентатоника, которая в своем полном виде

встречается в песнях забайкальских бурят. В песенном творчестве прибайкальских бурят (Иркутская область) преобладает неполная пентатоника, состоящая из 3 и 4 звуков. Старинные бурятские протяжные, как и калмыцкие и монгольские песни характеризуются большим диапазоном, широтой дыхания, красотой мелодий.

Западно-бурятские протяжные песни (сэгээ дуга), как и « ут дун» и « уртн – дуу» отличаются импровизационным характером исполнения, зачастую зависимым от самого исполнителя, вместе с тем вариационностью и обилием орнаментики. Бурятская короткая куплетная песня с четким ритмом получила широкое распространение, как и калмыцкая « ахр дун», и монгольская « богино дуу».

Среди бурятских народных музыкальных инструментов, как и калмыцких, и монгольских широкое распространение получили лимбэ (флейта), хуур и хучир (смычковые инструменты), шанза (щипковый инструмент), бишхуур (духовые инструменты). Вместе с тем, бурятское музыкальное творчество представлено улигерчи (рапсодами-сказителями) в эпосе «Гэсэр», лирическими, обрядовыми, танцевальными песнями (особенно популярен танец – хоровод ёхор).

Монгольская музыкальная культура имеет древние традиции, носителями которых были хуурчи (исполнители на хууре и моринхууре), улигерчи (рапсоды-сказители). Монгольская народная музыка как калмыцкая и бурятская построена на пентатонике и подразделяется на три основные разновидности: песни, эпические сказания и инструментальная музыка. Протяжные песни монголов (урт- дуу) как и калмыцкие (ут дун) имеют большой диапазон, сложный ритмический рисунок, богато орнаментированную мелодику (включает мелизмы, тремола), а короткие песни (богино-дуу) более просты по ритму, мелодии и построению.

Большое распространение в монгольском музыкальном фольклоре имеют лирические, бытовые, трудовые, революционные, исторические и шуточные песни. В монгольском фольклоре с глубокой древности широкое распространение имели сказания (улигеры), произведения эпического содержания, где высоко ценились исполнители улигерчи.

Вместе с тем, носителями народной музыкальной культуры у монголов являются дуучи (певцы-сказители), хогжимчи у монгол, когжимчи у калмыков.

Много сходств и среди музыкальных народных инструментов: лимба (флейта), моринхур и хучир (струнные смычковые), шанз

(щипковый), ёчин (цимбала). Эти инструменты встречаются в калмыцком, бурятском и монгольском оркестрах.

Народная инструментальная музыка также представлена тремя разновидностями:

- сольные наигрыши;
- инструментальные (песенно-инструментальные) ансамбли;
- наигрыши музыкантов сказителей.

Таким образом, знакомство с научными публикациями привели к выводу о том, что проблема определения роли и значения музыкального фольклора калмыков, бурят и монголов не привлекала к себе должного внимания ученых, равно как и не стала предметом комплексных исследований, где были бы задействованы исторические, этнологические, музыковедческие и другие научные материалы.

Литература

1. Бадмаева Г.Ю. Традиционная музыка калмыков в контексте культур Центральной Азии.
2. Биткеев Н.Ц. Калмыцкий песенный фольклор. Элиста: АПП «Джангар» 2005.
3. Кондратьев С.А. Музыка монгольского эпоса и песен. М.: Сов.композитор, 1970.
4. Куницын О.И. Ладовые особенности музыкального языка бурятской народной песни.
5. Кутушова К.В. Евразийский ренессанс музыкальной культуры калмыков. Краснодар-Элиста, 2001.
6. Руднев А.Д. Мелодии монгольских племен. СПб., 1999.
7. Смирнов Б.Ф. Монгольская народная музыка. М.: Сов.композитор, 1971.
8. Тритуз М.Л. Музыкальная культура Калмыцкой АССР. М.: 1965.
9. Цебигов Л.И. Сто калмыцких народных песен. Элиста, 1991.

MUSIC FOLKLORE OF MONGOLIAN ETHNOSES

Galina Sh. Khulkhachieva (Elista, Russia)

The article deals with peculiarities of Kalmyk song folklore. The author considers different the classification of songs, traces common and different points in songs of Mongolian ethnoses.

Л. Д. Дашиева (Улан-Удэ, Россия)

ПОХОРОННЫЕ ПЕСНИ *ҮХЭЛЭЙ ДУУНУУД* ЗАПАДНЫХ БУРЯТ*

В бурятской этнографической науке к похоронной теме обращались немногие ученые [Балдаев; Галданова 1984; Герасимова 1992; Цыденова 2009]. До сих пор вследствие своей закрытости и сакральности она остается «белым» пятном в бурятской научной литературе. Исключением является работа Д.Ц. Цыденовой «Представления Агинских бурят о жизни и смерти (конец XIX – начало XXI вв.)» [Цыденова 2009], написанная на материале экспедиционных исследований в Агинском районе Забайкальского края. Собранный в разное время бурятскими этнографами и фольклористами большой фактологический материал о похоронной традиции еще не опубликован. Он хранится в рукописном отделе Центра восточных рукописей и киногографов ИМБТ СО РАН (Институт монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения Российской академии наук). Безусловно, только посвященным исследователям приоткрыты загадочные таинства и глубокая сакральность этой довольно сложной, но весьма интересной темы. В этой связи изучение похоронной традиции и похоронных песен *үхэлэй дуунууд* [1], сохранившихся у западных бурят, представляется актуальным и своевременным.

В настоящей статье впервые предпринят анализ традиции и музыкальных особенностей похоронных песен *үхэлэй дуунууд* западных бурят, основанный на материалах музыкально-этнографической экспедиции (далее – МЭЭ) ИМБТ СО РАН в Иркутскую область в 2011 г. Кратко представим результаты МЭЭ ИМБТ СО РАН.

Обследовано 18 населенных пунктов: 5 сел Осинского района (Бурят-Янгуты, Каха-Мольта, Бильчир, Обуса, Кутанка), 6 сел Нукутского района (Зунгр, Ново-Ленино, Тангуты, Наймадай, Закулей, Хадахан) и 7 сел Аларского района (Куйта, Ныгда, Аларь, Аляты, Киркей, Куркат, Кукунур) Иркутской области.

Коллекция видео- и аудиозаписей составляет 510 фоноединиц (далее ф.е.), записана от 80 информантов 1923-1994 г.р., в основном людей старшего поколения эхирит-булагатского и хонгодор-

* Исследование выполнено при финансовой поддержке Программы фундаментальных исследований Президиума РАН, проект № 33.3.2

ского родов *булгад*, *готол*, *онгой*, *икинат*, *олзой*, *шаранут*, и распределена следующим образом: 269 ф.е. записаны в Осинском, 117 ф.е. – Нукутском, 124 ф.е. – Аларском районах Иркутской области.

Выявлен жанровый состав песенного фольклора западных бурят, представленный большим количеством сохранившихся обрядовых песен хонгодоров и эхирит-булагатов (свадебные *үрөөрэй дуунууд*, застольные *арсиин* (*артиин*) *дуунууд*, *ёхорные*, *милаангын* и др.) и необрядовых (исторические песни о Шоно-баторе, игровые, два улигерных напева «*Алтан Гургалдай*», «*Абай Гэсэр хүбүүн*») и др.

В ходе полевой работы в селе Закулей Нукутского района Иркутской области, родине известного бурятского ученого этнографа и фольклориста М.Н. Хангалова, впервые была получена информация о бытующих среди западных бурят похоронных песнях *үхэлэй дуунууд* от А.С. Арботовой (1951 г.р.).

Занимаясь проблемами изучения традиционного бурятского фольклора более тридцати лет, в научной литературе мне не встречалась хоть какая-нибудь информация о традиции похоронного пения у бурят за исключением одного краткого упоминания С.П. Балдаева об исполнении похоронных песен *шаналахын дуун*, о котором расскажем ниже. Обычно на похоронах и поминках у монголов и бурят не принято открыто проявлять эмоции и чувства (плакать, громко говорить и т.п.). По-бурятски это *сэртэ* – «грех». Такое табуированное этническое поведение строго регламентировано и обусловлено религиозными и мифологическими представлениями монгольских народов. Поэтому полученная информация была воспринята мною с недоверием и опасением, но в ходе дальнейшей экспедиционной работы в Аларском районе Иркутской области мне все же удалось найти и записать единичные образцы *үхэлэй дуунууд* от следующих информаторов: С.Ф. Трофимова, 1935 г.р. (с. Аляты), Э.В. Егодурова, 1936 г.р. (с. Куйта), А.С. Арботова, 1951 г.р. (с. Закулей), М.М. Алексеева, 1940 г.р. (с. Ныгда). Безусловно, материалы автора представляют научную ценность и позволяют ввести новый жанр традиционной музыки западных бурят в научный обиход бурятского и отечественного этно-музыкального знания и фольклористики.

По-видимому, сакральность похоронного обряда и закрытая традиция не позволяли говорить о ней, опасаясь за жизнь, здоровье и благополучие близких родственников.

Как уже было указано выше, единственным является упоминание С.П. Балдаева об исполнении *шаналахын дуун* [2] («скорб-

ная, печальная песня»). «Когда умирали бездетные люди, – пишет С.П. Балдаев, – собирались родственники, закрывали дымовое отверстие (*в юрте* – Л.Д.), тушили домашний очаг, устраивали поминки, на которых пели песни, называемые *шаналахын дуун*» [Балдаев 1961: 285]. К сожалению, исследователь не дает подробных комментариев, ограничиваясь лишь их названием *үхэхэн хуниие үдэшэхэ дуун* («песни, исполняемые родственниками на похоронах»).

Избегая погружения в этнографический контекст, обратимся к анализу песенных текстов и музыкального стиля *үхэлэй дуунууд*.

Первый образец записан в селе Аляты Аларского района Иркутской области у Софьи Фадеевны Трофимовой (1935 г.р.). По сведениям информанта, эту песню пела на поминках осинская бабушка Мария Дельбеева на третьи сутки после похорон:

Алаг үнээн үтөлбэл даа, Арьбантайл далантай үтөлбэл даа гээд. Аятайшые ибии үтөлбэл даа, Ашатай гушатай үтөлбэл даа.	Состарилась наша пестрая корова, Состарилась, нагуляв жир. Состарилась удалая бабушка, Состарилась, оставив внуков и правнуков.
Хара үхэрнэй үтөлбэл [3] даа, Хабатай арьбантай үтөлбэл даа гээд. Хайратөө эхэмнай үтөлбэл даа, Ашатай гушатай үтөлбэл даа гээд.	Состарилась наша черная корова, Состарилась, нагуляв жир. Состарилась дорогая наша мать, Состарилась, оставив внуков и правнуков.

Второй образец *үхэлэй дуун* записан у Энгельсины Владимировны Егодуровой (1936 г.р.) в селе Куйта Аларского района Иркутской области.

Шонодо хазуулха мориие, Хүлэжэ унажа абаябдил даа. Шоройдо даруулха бэеые, Зугаалажа хэлэжэ абаябдил даа.	Коня, которого могут разодрать волки, Давайте запряжем и оседлаем. Про него, который будет погребен в земле, Давайте споем и поговорим.
---	---

Шонойн гэтэхэ мориин,
Хүлэжэ унажа абаябдил
даа.

Хээрэ хаялха бэеые,
Зугаалажа хэлэжэ
абаябдил даа.

Коня, которого преследует волк,
Давайте запрежем и оседлаем.

Про него, которого бросят в степи,
Давайте споем и поговорим.

В текстах песен *үхэлэй дуунууд* скрывается глубокое семантическое содержание. Такие образы животных, как волк, лошадь, орел присутствуют во всех сакральных текстах-обращениях к умершему на похоронах, в том числе шаманских текстах.

Напевы *үхэлэй дуунууд* напоминают шаманские песнопения и имеют ранние корни происхождения, которые еще предстоит выяснить. Сравнительный анализ звуковысотно-ладовой организации *үхэлэй дуун*, исполненной Трофимовой Софьей Фадеевной, и шаманского песнопения, записанного автором у шамана *ёдоото бөө* Владимира Емельяновича Харханова (1929-2008) из села Кутанка Осинского района Иркутской области, показал единую ладовую основу – тетратонику со звукорядом (*D-f-g-a*). Причем в этих примерах совпадают главная и побочная опорные тоны, образуя малотерцовую основу (*D-f*). Мелодия этого шаманского песнопения имеет сходство с образцом песнопения *бөөлөөшэн*, записанного Д.С. Дугаровым в 1970 году у западно-бурятского шамана из рода *ноед* Иванова Ивана Вагановича из улуса Кутанка Осинского района Иркутской области [Дугаров 1980: 110].

В обоих образцах присутствует дихордный лад с интервальным строением малой терции *D-f* в нашем примере и большой терцией *D-fis* в *бөөлөөшэн* из сборника Д.С. Дугарова. По-видимому, это варианты одного и того же шаманского песнопения, записанного в одной местности (улус Кутанка Осинского района Иркутской области) с большой разницей во времени в тридцать восемь лет. Однако при устойчивой сохранности ладоинтонационного содержания изменилась обрядовая функция этого шаманского песнопения, так как семантика *бөөлөөшэна* или *найгуура* значительно отличается своей сакральностью, символикой и поэтикой.

Таким образом, открытие нового жанра обрядового фольклора западных бурят заставляет задуматься над тем, насколько глубинна и многогранна народная культура, в которой исследователям предстоит еще сделать много открытий и познать таинства и новые стороны обрядовой жизни народа.

Примечания

1. *Ухэл* – «смерть», *дуун* – «песня», *дуунууд* (мн.ч.).
2. *Шаналха* – 1. скорбеть, печалиться, сокрушаться; 2. сожалеть, раскаиваться [Шагдаров, Черемисов 2008: 604].
3. *Үтөлбэл* от *үтэлхэ* – «стареть, стариться» [Шагдаров, Черемисов 2008: 355].

Литература

1. Балдаев С.П. Буряад арадай дуунууд. Бурятские народные песни. – 1-дэхи том: Урданай дуунууд (Дореволюционные песни) – Улаан-үдэ: Буряад номой хэблэл, 1961. – 289 с.
2. Балдаев С.П. Свадебные, родильные и похоронные обряды тункинских бурят: Рукопись // ЦВРК ИМБТ СО РАН. – Инв. № 990. – 31 л.
3. Галданова Г.Р. Материалы этнографической экспедиции в Закаменский, Тункинский, Окинский районы Бур.АССР (1981, 1982, 1984). Рукопись // ЦВРК ИМБТ СО РАН. – Инв. № 2330. – 149 л.
4. Герасимова К.М. Похоронные обрядники тибетских и монгольских авторов XVI-XIX вв. // Традиционная обрядность монгольских народов. – Новосибирск: Наука, 1992. – С. 133-157.
5. Дугаров Д.С. Бурятские народные песни. Песни западных бурят. – Улан-Удэ, 1980.
6. Цыденова Д.Ц. Представления агинских бурят о жизни и смерти (конец XIX – начало XXI вв.). – Новосибирск, 2009. – 193 с.
7. Шагдаров Л.Д., Черемисов К.М. Буряад-оруд толи. Бурятско-русский словарь: В двух томах. Улан-Удэ, 2008. – Т. 2. – 708 с.

THE FUNERAL SONGS *uhalay duunuud* OF WESTERN BURYATS

Lidia D. Dashieva (Ulan-Ude, Russia)

The article is dedicated to the phenomenon of ritual funeral songs in the traditional culture of Western Buryats. For the first time analysis of the living tradition and musical organization of the funeral songs *uhalay duunuud* of Western Buryats are performed in the Russian and Buryat ethnomusicology. Also the semantics of the verbal text of the *uhalay duunuud* is considered.

С. Д. Гымпилова (Улан-Удэ, Россия)

АФОРИСТИЧЕСКАЯ ПОЭЗИЯ В ГЕРОИЧЕСКОМ ЭПОСЕ МОНГОЛЬСКИХ НАРОДОВ*

Героический эпос представляет собой уникальный, монументальный памятник духовной культуры монгольских народов, является вершиной их богатого устного народного творчества.

Каждый из героико-эпических произведений оригинален и своеобразен своим идейно-художественным содержанием, как самобытна историческая жизнь народа и неповторима эпоха, в которой зародились эти памятники словесного искусства.

Исследование поэтики произведений героического эпоса монгольских народов, в частности бурят, калмыков (ойратов), показало, что активно употребляющимися в них художественно-изобразительными средствами являются пословицы, которые в силу своих специфических особенностей выполняют в эпических текстах определенные функции.

С.С. Бардаханова справедливо отмечает: «Как творения устной поэзии пословицы,.... содержат многие типичные, характерные для фольклорных произведений черты и свойства. В них, как и во всех жанрах устно-поэтического творчества бурят, находим совпадающие детали и компоненты, одинаковые образы и мотивы, устойчивые обороты, образные словосочетания, постоянные эпитеты, обусловленные общим жизненным материалом и единой языковой основой» [Бардаханова 1982: 18].

Образцы фольклорных произведений занимают особое место в определении обществом системы ценностей. Поскольку они в наиболее чистом виде дают представление о народном видении мира, человеческого бытия в нём, о структуре отношений между людьми, также составляют основу ментального самосознания.

Особенно значимыми в этой связи представляются пословицы, в лаконичной и меткой форме передающие мировоззрение народа на основные вопросы бытия. С их помощью даются нравственные оценки человеческим качествам.

В центре пословичной картины мира находится человек, то есть его духовный потенциал, метафорически осмысленный с помощью образов, связанных с культурной, хозяйственной деятель-

* Статья написана при поддержке гранта РГНФ №12-24-03002а «Памятники фольклора монгольских народов».

ностью людей и окружающей средой (животным и растительным миром). Поскольку человек оценивает факты своей жизни по их значимости, реализует ценностное отношение к миру.

Семантически емкие и употребляющиеся в различных речевых ситуациях и с различными целями образцы бурятской афористической поэзии - паремии обладают целостной содержательно-смысловой, экспрессивно-образной структурами.

Анализ пословично-поговорочных единиц с реалиями живой и неживой природы позволил выделить один из основных ключевых концептов социума - «Человек». В героическом эпосе монгольских народов, в частности, в бурятских улигерах он представлен следующими блоками: «Семья. Родственные отношения», «Родина/чужбина», «Место человека в коллективе», «Мужчина и женщина», «Молодость и старость».

Блок «Семья. Родственные отношения» включает пословицы, отражающие представления людей об обществе – роде, племени.

Значимость рода в бурятской среде особенно ярко проявлялась на фоне осуществления ключевых событий в жизни семьи/родового сообщества – свадьбы, рождения детей, похорон. В связи с этим популярным в бурятских улигерах является мотив сватовства:

Бэһэмни худайн муроор,
Бээмни хургэнэй муроор.

Кушак мой - по пути сватовства,
А сам я - по пути зятя.

[Абай Гэсэр хубуун 1995: 1091-1092]

Ганса хун хун болохогуй,
Ганса сусал гал болохогуй.

Из одного человека семьи не будет,
Из одной головешки огня не будет.

Аналогичная по семантике и поэтике встречается пословица в калмыцком героическом эпосе «Джангар»:

Qanz ku'n ku'n bolduga,

Одинокий человек не может стать
человеком,

Qanz zuzl qal bolduga

Из одной головешки не может
разгореться огонь.

[КД 1,428]

Зачастую паремии выполняют коммуникативную функцию и представлены в иносказательной форме. Например, калмыцкая пословица использована в качестве иносказательного ответа на скрытый смысл вопросов при сватовстве:

Уга зольвн болхла,

Когда скотина потеряна,

Укрэс хашн.

[речи ведут] медленнее [поступи] вола.

[Джангар 1990: 25]

Блок «Родина». В пословицах, характеризующих понятие «Родина», можно условно выделить несколько значений:

• *значимость Родины для человека:*

Үрээ гуунэй унаган	Жеребенок молодой кобылицы,
Туг нютугаа ханабалдаа,	По свои знакомым лугам затосковал,
Ииби баабайн хубуунлэ	Сын матери и отца
Газар дайдаяа ханаала!	По родине своей затосковал.

[Еренсей 1968: 8597-8600]

Эмниг морин гээши-лэ	Необъезженный конь
Эжилээ ханаа байнал-даа,	По табуну своему тоскует,
Иби баабайн хубуундаа	сын матери и отца
Газар дайдаяа ханабал!	По родимой земле тоскует

[Бурятский героический эпос 1991: 4235-4238]

• *своя /чужая:*

Хуунэй лэ дайда	Сурова чужая земля,
хуштэй юмэ,	
Оориин ехэ дайдам	Щедра своя великая земля
ургэмжэтэй юмэ.	

[Абай Гэсэр хубуун 1995: 1290-1293]

Хуунэйлэн дайдала	Чужая земля
Хуштэй бэрхэ юумэлдаа,	Сильна и сурова,
Оорэйлэн дайдалдаа	Своя земля
Үргумжитэй юумэлдаа.	Добра и приветлива.

[Еренсей 1968: 7201-7202]

Хари хун	Чужой человек
харида багтахабэйма,	на чужбине не уживется,
Хандагайн сумэгэн	Лосиная берцовая кость
тогоондо багтахабэйма.	в котел не поместится.

[8, 3445-3446]

С родной землей у каждого человека связаны воспоминания, мечты и надежды. Не случайно Родина в бурятских пословицах представлена в образах родной матери - богатой, щедрой земли.

Тема родины в эпосе калмыков (ойратов) также является одной из основных. Богатство, изобилие счастья, величие страны Бумбы ярко отражено в пословице:

Шораһас нигт эс билу,	Не плотнее ли пыли,
Шорһлжнас олн	Не многочисленнее ли муравьев
киште нутг эс билу?	были богаты владения (наши)?

[Джангар 1990:140]

Блок **«Место человека в коллективе»** включает пословицы, в которых показаны отношения человека в коллективе:

Хэлсэжэ ябаха	Имя дается,
Нэрэ манай хамнайдаа,	Чтобы о нем говорили,
Хээрэ хэбтэхэ	Кости есть,
Яһан манай хамнайдаа!	Чтобы в поле лежать.

[Еренсей 1968: 1918-1921].

Хэн хун хэргээрээ,	Человека [видно] по его делам,
Хэсуу дархан	Умелого мастера [видно]
шэрээгээрээ юм.	по его изделию.

[8, 3014-3015].

Амида ябаһан хуундэ-лэ	Живому человеку
Арга ходо хэрэгтэй,	Нужна находчивость,
Алаг ехэ ухэртэ	Пегому большому волю
Тэргэн ходо хэрэгтэй!	Нужен свой воз.

[Бурятский героический эпос 1991: 2592-2595].

Блок **«Мужчина и женщина»** включает пословицы, в которых ярко отражено четкое разграничение в прошлом обязанностей мужчины и женщины:

Эрэйн яһан эбэртэ,	Кости мужчины на южной стороне
Агтайн яһан харгандаа.	Кости коня в кустарнике.

[Еренсей 1968: 6873-6874]

Гэртэ турэхэ,	[Мужчина] должен родиться в доме,
Хээрэ ухэхэ.	а умирать в поле.

[Мэньелтэ Мэргэн 1984: 80].

Хадда харбаһан һомон биихэн.	Стрела, пущенная в гору, не вернется,
Харида хургэхэн басаган биихэн.	Девушка, отданная замуж, не вернется.

[Еренсей 1968: 8736-8737].

В «Джангаре», как и в бурятских улигерах, главный герой должен проявить свое мужество и отвагу и умереть только в поединке:

Залу куунэ укл	Смерть удалого молодца
Эжго эрм цаһан кодэд.	В безлюдной белой степи.

[Жанһр 1985: 220].

Блок «Молодость и старость» представлен пословицами, которые в определенной мере отражают как молодые зрелые годы мужчины, так и умудренное опытом старшее поколение людей.

Эрын ээмду хурбэхъям, До плеча мужа дорос,
Агтяйн араанда хурбэхъям! Дотянулся до головы аргамака
[Бурятский героический эпос 1991: 380-381]

Хубуун ханай бэшэ Не молодцем,
Худэри болон байбалдаа, а исполином стал,
Эрэ ханай бэшэлдаа Не мужчиной,
Эрдэни болон байбалдаа! А драгоценностью стал.
[Еренсей 1968: 2903-2906].

Хуун хадаа болооло удужэ Человек пока в расцвете сил,
ябахадаа,
орьёо хушээр олохо юмэ, сам себя обеспечивает,
Үтолжэ ошходоо уриез А когда состарится,
хушоор нууха юмэ байнал. поддержкой детей живет.
[Абай Гэсэр хубуун 1995: 10551-10554]

Үтэлжэ н-ошосоо, До старости дожил,
Ухаа н-орхогуй байналши, А ума не нажил,
Бусалтараа болобо Хоть и вскипел,
Шулу гархагуй юумэлши! А навара нет.
[Еренсей 1968: 1670-1673]

Взаимоотношению родителей и детей посвящены разные пословицы, отражающие:

- идеи опоры родителей для детей и наоборот:

Эсэгэйн хайхан ябаһан газарта Где отец был счастлив,
Хубууниин хайгаар ябахалдаа, Там и сын счастлив будет,
Эхэйн хайхан ябаһан газарта Где мать была счастлива,
Басганиин хайгаар ябаха юумэл. Там и дочери будет удача.
[Еренсей 1968: 2299-2302].

Үрэтэй хуухэндаа Имеющий сына
Хосорохо гуй ёһотойлдаа, Не пропадет,
Үндүһото модондаа Дерево, имеющее корни,
Хуурайлха ёһолгуй! Не засохнет.
[Еренсей 1968: 3234-3237].

В отдельных афористических выражениях ярко выражен традиционный обычай почитания старших, необходимость которого

сводится к тому, что в их жизненной практике, накопленных знаниях есть много полезного и нужного для молодого поколения. Например:

Баабайн бариһан юумэлэ	Построенное отцом,
Баларжа унса дулаахан,	Тепло сохраняет, пока не развалится,
Баабай иибий хоёр гээшэ	Двое отец и мать
Утулсороо хургаартай.	До старости наставления дают.

[Еренсей 1968: 9157-9160].

Также афористические выражения относятся к числу основных художественно-изобразительных средств поэтики бурятских улигеров, поскольку в силу своих специфических особенностей выполняют в эпических текстах определенные функции. Например:

- 1) Употребляются в качестве зачина героического эпоса;
- 2) Служат завязкой отдельных эпизодов сюжета (мотивировка действий героя): а) поиски и сватовство героя, б) битва с противником, в) возвращение героя домой;
- 3) Употребляются в качестве концовки отдельных эпизодов эпического текста;
- 4) Служат поэтическим средством в образной характеристике героев;
- 5) Выполняют эмоциональную функцию: передают различные чувства – переживания, печаль, беспокойство героя;
- 6) Употребляются в качестве напутствия, совета, отправляющемуся в поход герою.

Исследование фольклорных текстов показало, что человек всегда находится в центре пословичного пространства. Вся фольклорная пространственная модель в паремиях строится по принципу отношения человека к самому себе, к тому, что ему дорого (к своему дому, семье, родине) и к чужому (к далекому от него, чужбине).

Таким образом, анализируемые типы вышеуказанных паремий характеризуются своими типологическими особенностями, которые различаются как формальным выражением, так и семантикой образов.

Литература

1. Абай Гэсэр хубуун. - Абай Гэсэр Могучий. Бурятский героический эпос. Запись Ц.Жамцарано от М. Имегенова в 1906 году. Перевод А.Б.Соктоева. М.:, 1995.
2. Бардаханова С.С. Малые жанры бурятского фольклора. Улан-Удэ: Бур. кн. изд-во, 1982. – 206 с.

3. Бурятский героический эпос «Аламжи Мэргэн молодой и его сестрица Агуй Гохон». Новосибирск, Наука, 1991. – 310 с.
4. Джангар. Калмыцкий героический эпос. Сост., подг. текстов, иссл., комм. и словарь Н.Ц. Биткеева, Э.Б. Овалова. Серия «Эпос народов СССР». М., Восточная литература, 1990.
5. Еренсей. Подг. текста, пер. и примеч. М.П. Хоимонова. Отв. ред. М.И. Тулохонов. Улан-Удэ, Бурят. кн. изд-во. 1968. – 207 с.
Жанһр 1 боть. – Элиста, 1985.
6. Мэньелтэ Мэргэн. Запись Ц. Жамцарано от Б.Галданова. Улан-Удэ, 1984.
7. Улигер «Арбан табан наһатай Алтан Дуурай Мэргэн» - «Пятнадцатилетний Алтан Дуурай Мэргэн», рукописный вариант записан С.П. Балдаевым от А. Алсаева в 1908 году. ЦВРК ИМБТ СО РАН, Ф. №15., С.П. Балдаев, Инв. №519.

APHORISTIC POETRY IN HEROIC EPOS OF MONGOLIAN ETHNOSES

Sesegma D. Gympilova (Ulan-Ude, Russia)

This article is devoted to the study of Proverbs in the epic heritage of the Mongolian peoples. Conducted a comparative analysis of the parables texts in heroic epos of the Buryats, Kalmyks. The considered types of Proverbs are characterized by their typological characteristics that differ in both formal expression and semantics of images.

Ц.-О. Цогзолмаа (Улан-Батор, Монголия)

ЗАГАДКИ МОНГОЛЬСКОГО НАРОДА: ИСТОРИЯ ЖАНРА И ИСТОРИЯ ИЗУЧЕНИЯ

Целью данной статьи является описание истории жанра и истории исследования монгольских загадок как жанра монгольского фольклора, обнаруживающего свою актуальность как в традиционной, так и в современной культуре. Монгольские народные загадки являются неотъемлемой частью устного народного поэтического творчества монголов. Исследователи относят его к малым жанрам устного народного творчества.

Мы обратились к разным авторитетным источникам, в которых можно найти различные определения загадки. Из всех существующих определений загадки, данных в русских и монгольских

толковых, энциклопедических словарях и статьях исследователей этого жанра России и Монголии, мы выбрали определение данное учёными Ш.Гаадамба, Х.Сампилдэндэв, которое по нашему мнению наиболее точно и полно раскрывают значение этого слова. По их определению “загадка – это прежде всего один из видов устного народного поэтического творчества, вопрос имеющий глубокое и широкое содержание, задаваемый в иносказательной, вопросительной форме, отражающий результат исторического развития сознания данного народа, в целом, проверяющий знание человека и направленный на развитие сообразительности отгадывающего” [Гаадамба, Сампилдэндэв 1988: 144].

Устное народное творчество – произведение, которое издавна передавалось народом из уст в уста последующему поколению. Одним из интересных вопросов относительно загадки как жанра устного народного творчества является вопрос о времени её появления. Опираясь на существующие источники остановимся на данном вопросе. Загадки вызывают интерес для меня как исследователя, следовательно возникает естественный вопрос когда появилась загадка.

В то далёкое время “для хранения родовых или племенных преданий (исторических, мифологических, обрядовых, бытовых) было достаточно человеческой памяти. При отсутствии письменности из поколение в поколение передавались большие произведения, особенно стихотворные. В стихах излагали и краткие вести гонцы, о чем мы читаем в ранних монгольских хрониках. Еще недавно память сказителя хранила целые эпосы, среди которых встречаются и сказания в девять-десять тысяч строк, например, объем эпоса “Абай-Гесер-хубун”, записанной в 1906 г. от кудинского сказителя Маншуда Эмегейн, - 10592 строки” [Кара 1972: 15]. Вследствие чего на протяжении столетий среди монгольского народа было популярным устное народное творчество, в том числе и народные загадки.

В вопросе о времени появления загадок мы придерживаемся мнения ученого Ц.Өлзийхутаг, который считает, что “загадка появилась тогда, когда человек в процессе познания мира научился сравнивать признаки одного явления с признаками другого явления” [Улзийхутаг 1966: 3]. Значит мы можем утверждать, что загадки появились в глубокой древности задолго до появления письменности. Подтверждение тому мы приводим следующие три примера [Гаадамба 1986: 3].

“Загадка о сохранении огня в очаге:

“У Баджудан нет-нет да набухают ляжки, и каждый раз повивальной бабкой служат два веретенника” /закапывание горячих углей в золе/

В приведённой загадке дается весьма неопределенное и наивное представление наших давних предков монголов о беременности женщины как об опухоли? И такое наивное и упрощенное представление о состоянии беременной женщины, по-видимому, является характерным для тех далёких времен, когда создавался монгольский фольклор. Аналогичное изображение состояния беременной женщины нередко встречается и в сказках и былинах?

Другая монгольская загадка гласит:

“Гнедой иноходец давно рассказывает,

Чепрак из ковра у него колышется,

Небо и земля сливаются

И мальчик огня удивляется” /морин хуур – монгольский национальный музыкальный смычковый инструмент/

В словосочетании “мальчик огня” имеется ввиду несомненно, мальчик, сохраняющий огонь в очаге. По древнему монгольскому обычаю при дележе наследства юрта и состояние отца /умершего/ достаются младшему сыну, живущему вместе с матерью в отцовском доме. Это лишний раз подтверждается и тем, что младшего сына в семье называют отгоном /ут – огонь, хан – хан – царь или владыка, т.е. царем или владыкой огня, в древних источниках – отчигином /ум – огонь, чигин или тигин – господин, т.е. господином огня/.

Третий пример, загадка о человеке, живущем в юрте, также свидетельствует о древнем происхождении жанра монгольских загадок:

“В глубокой яме

Живой тарбаган” /человек, сидящий в юрте/.

Загадка, по всей вероятности, намекает на то более древнее время, когда монголы жили в землянке. Это – загадка, связанная с тем, что по традиции монгольского фольклора монголы считают тарбаганов потомками великого стрелка-Эрхий мергена /т.е. Стрелка “Большой-Палец”/, спасшего человеческий род от семи солнц и превратившегося в тарбагана в силу клятвенарушения.

Из всего сказанного можно сделать заключение, что эти и подобные загадки, как факт наивного мышления людей древнейших времен указывают на весьма древнее их происхождение. Как вывод, отсюда можно сказать, что жанр загадок, в своих древнейших образцах, возник у монголов в весьма древние времена”.

Из других исторических источников средних веков мы также находим подтверждение древности происхождения монгольских загадок. К примеру: персидский учёный, историк XIV века Рашид Ад-Дин в своем произведении “Сборник летописей” писал о том, что “в это время они /т.е. монголы/ имеют обычай говорить загадками сложным для понимания” [Рашид-Ад-Дин <http://www.vostlit.info/haupt-Dateien/index-Dateien/R.phtml?id=2057>.] особенно в дипломатических отношениях. В “Сокровенном сказании монголов” говорится также о том, что среди монголов было популярным говорить загадками. Например:

“Когда Бодончар обращается к своему брату Бугу-Хадаги: «Брат, а брат! Добро человеку быть с головой, а шубе – с воротником». Брат его, Бугу-Хадаги, не понял, к чему эти его слова. Тогда Бодончар говорит: «Давешние-то люди, что стоят на речке Тунгелик, живут – все равны: нет у них ни мужиков, ни господ; ни головы, ни копыта. Ничтожный народ. Давайте-ка мы их захватим!» [Козин <http://www.knigonosha.net.>].

Другой пример из того же “Сокровенного сказания монголов”. Чингис хан не понимает слов, сказанных его другом Чжамухой и обращается за разъяснением к своей матери Оэлун: “И говорит Чжамуха: «Друг, друг Темучжин! Или в горы покочуем? Там Будет нашим конюхам Даровой приют! Или станем у реки? Тут овечьи пастухи Вдоволь корм найдут!» [«Покочуем-ка возле гор – для табунщиков наших шалаш готов. Покочуем-ка возле реки – для овчаров наших в глотку (еда) готова!»]. Не понимая этих слов Чжамухи, он обратился к своей матери Оэлун за разъяснением” [Козин <http://www.knigonosha.net.>].

История бытования загадки в среде монгольского народа, как видим, относится к весьма отдалённому времени. Но загадка как жанр, как один из видов устного народного творчества состоялся намного позднее. Монгольский учёный Д.Цэрэнсодном в цитируемой статье писал о том, что “изучение загадок с научной точки зрения европейскими и особенно русскими, советскими учёными началось с середины XIX века” [Цэрэнсодном 1986: Т.15. 58.].

Как утверждают исследователи история собирания и публикации монгольских загадок началось с середины XIX века. Собиранием загадок занимались отечественные и зарубежные ученые, также любители фольклора. Историю изучения монгольских загадок мы делим на два этапа:

I этап – собирание, систематизация материалов, издание загадок

II этап – изучение

На первом этапе активно велись работы по созданию фонда загадок путем их сбора и составление сборников загадок.

Неоценимый вклад в сборе и составлении загадок оказали следующие сборники загадок: “Поэзия монгольского языка” (Б.Ишдорж, 1934 г. 45 загадок), учебник по литературе (Ц.Цэдэнжав, 1937 г., 49 загадок; Х.Далхжав 42 загадок), учебник по литературе для 5-ого класса (под ред. Ц. Дамдинсүрэн, 1941 г. 36 загадок), “Сборник загадок” (сост. Н.Дамбаасүрэн, 1959 г., 1367 загадки), “Монгольские народные загадки”, “Тысяча загадок-I” (сост. Ц.Улзийхутаг, 1956 г. 275 и 5005 загадок), “Хрестоматии по монгольскому фольклору” (сост. Ш.Гаадамба, Д.Цэрэнсодном, 1978 г., 359 загадок), “Монгольские народные загадки” (сост. Г.Цэсэнхуу, 1983 г., 346 загадок), “Тысяча загадок монгольского народа- II” (сост. Ц.Улзийхутаг, 1989 г., 4995 загадок), “Монгольские народные загадки и отгадки” (сост. Г.Ловор, Ц.Улзийхутаг, 1990 г., 3000 загадок), “Монгольские народные загадки” (сост. Д.Будрагчаа, 2007 г., 500 загадок).

А также сборники зарубежных учёных: “Калмыцкие загадки и пословицы” (сост. В.Л.Котвич, 1905 г. 310 загадок), “Образцы монгольской народной литературы” (сост. Ц.Жамцарано, А.Руднев, 1908 г. 113 загадок), “Онъһон үгэнүүд, таабаринууд” (сост. И.Н.Мадасон, 1956 г. 179 загадок), “Таабаринууд” (1959 г. 700 загадок), “Бурят арадай зохоолой түүбери” (сост. С.П.Балдаев, 1960 г., 156 загадок), “Түмэн таабари” (сост. Ц.А.Дугар-Нимаев, Б.Д.Даксанов, Р.Ж.Жалсанов, 1981 г., 4000 загадок), “Онъһон үгэ оноштой” (сост. Ц.Будаев, 1988 г., 384 загадок), «Калмыцкие народные загадки» (сост. Н. Ц. Биткеев, 1993 г., 196 загадок), «Пословицы, поговорки и загадки калмыков России и ойратов Китая» (сост. Б. Х. Тодаева, 2007 г.) и др.

Изучение загадок с научной точки зрения как лингвистического материала с использованием богатейшего фонда загадок является кропотливой работой. На особенности загадки обращали внимание еще с древних времён. Аристотель заметил, что загадки, “говоря о действительно существующем, соединяют вместе с тем совершенно невозможное”, “загадка – это хорошо составленная метафора”. Главная идея произведения древнегреческого философа состоит в том, что метафора - это А есть Б. В общей лингвистике Аристотеля считают начинателем научного исследования загадок. В монгольском языкознании работа монгольского учёного П.Хорлоо “Монгольские народные пословицы и загадки” проложила путь к исследованию монгольских загадок для дальнейших исследований.

Проанализировав историю собирания, издания и изучения монгольских загадок мы приходим к заключению, что жанр загадки наименее исследован по сравнению с другими жанрами устного народного творчества. В дальнейшем загадки могут представлять особой интерес для исследователей как языковой материал широкого спектра.

Изучать загадки не столько как один из жанров фольклора, сколько в рамках когнитивной лингвистики и лингво-культурологии в тесной связи с процессами познавательной деятельности, мышления и особенностями национального сознания, что несомненно внесёт вклад в развитие монгольского и сравнительного языкознаний. На примере загадки, “продукта” познания народом мира, появляется возможность расширить границы теории и исследований в рамках когнитивной лингвистики и лингво-культурологии – новых тенденций в общей лингвистике.

Литература

1. Абдрашитова М. О. Загадка как жанр современного фольклорного дискурса / М. О. Абдрашитова // Молодой ученый. - 2012. - №1. Т.2. - С. 6-9.
2. Гаадамба Ш., Сампилэндэв Х. Монгол ардын аман зохиол. – Улаанбаатар, 1988, -С.144.
3. Гаадамба Ш. Монгол ардын оньсого таавар /Ш.Гаадамба // Аман зохиол судлал. - Улаанбаатар.: Из-во АН Монголии, 1986. - Т.15. - С.3.
4. Жуков К.А. Языковая картина мира современной русской загадки: бренное и вечное /К.А.Жуков // Вестник НовГУ, 2009. - С.63.
5. Кара Д. Книги монгольских кочевников (семь веков монгольской письменности). (Культура народов Востока. Материалы и исследования). - М., 1972. – С.15.
6. Козин С.А. Сокровенное сказание монголов. [электронный ресурс] С.А.Козин –режим доступа: <http://www.knigonosha.net>. I. §33, 34, 35.
7. Ловор Г. Монгол оньсогогын уран сайхны онцлог. – Улаанбаатар, 2005. – С. 15.
8. Об искусстве поэзии [текст]. [электронный ресурс] /Аристотель / <http://vostlit.info/> М., 1951. с.114.
9. Рашид-Ад-Дин. Сборник летописей. [электронный ресурс] /Рашид-Ад-Дин-режим доступа: <http://www.vostlit.info/haupt-Dateien/index-Dateien/R.phtml?id=2057>.

10. Улзийхутаг Ц. Түмэн оньсого-1. – Улаанбаатар, 1966. -С.3.
11. Устиева С.Л. Калмыцкие народные загадки [электронный ресурс] / С.Л.Устиева- режим доступа:<http://www.cheloveknauka.com/kalmytskie-narodnie-zagadki>.
12. Цогзолмаа Ц. Оньсого рад түмний танихуйн үйл ажиллагааны товч хураангуй болох нь [Текст] / Ц.Цогзолмаа // Гадаад хэл соёл судлал. ЭШБ. Б.363(16). – Улаанбаатар, 2012. – С.93-100.
13. Цэрэнсодном Д. Монголын аман зохиолын судлалын тойм. /Д.Цэрэнсодном //Аман зохиол судлал. Улаанбаатар: Из-во АН Монголии, 1986.- Т.15. - С.58.

THE RIDDLES OF THE MONGOLIAN PEOPLE: THE HISTORY OF THE GENRE AND ITS STUDY

Tsogt-Ochir Tsogzolmaa (Ulan Bator, Mongolia)

The article considers the history of the genre of riddles and its study in the context of Mongolian people.

Чулууны Заясүрэн (Улан-Батор, Монголиа)

АМАН ЗОХИОЛЫН БАГА ТӨРӨЛ ЗҮЙЛИЙН ХУВЬСАЛ ХӨГЖИЛ*

(Сацал мялаалгын үгсийн жишээн дээр)

Нүүдэлчин монголчуудын онцлог нь ХҮН-МАЛ-БАЙГАЛЬ гэсэн гурвалсан гинжин холбоонд тулгуурласан соёл иргэншлийн бие даасан хэв маягийг бүрдүүлсэнд оршино. Монголчууд эртнээс эрс тэс уур амьсгалтай, жилийн дөрвөн улирал ээлжилсэн төв азийн өргөн уудам нутаг дэвсгэрт нүүдлийн мал аж ахуй эрхлэн аж төрж ирсэн нь уламжлалт зан үйлийн аман зохиолын агуулгыг тодорхойлох гол хүчин зүйл болж ирсэн. Сацал өргөх ёс нь олон зууны турш мал аж ахуй эрхэлж ирсэн монголчуудын өвөрмөц нэгэн зан үйл бөгөөд газар усны эзэн лус савдгийг аргадан буян хишиг, олз омог гуйх, аз жаргал сайн сайхныг хүсэн саасан сүүнийхээ дэ-эжийг өргөн аргадаж үгийн ид шидийн хүчээр хайр энэрлийг нь эрж буй үйлдлээс үүсчээ. Монголчууд мал аж ахуй эрхлэх болсон цагаас эхлэн тэнгэр, газрыг ажиглан тэдгээрт өөрийн хүсэл зори-

* Статья подготовлена в рамках проекта РГНФ № 12-24-03002 а(м) «Памятники фольклора монгольских народов».

гоо илтгэж, залбирч, даатгах болсон. Ингэж мөнх хөх тэнгэр, хөрст этүгэн эх хэмээн хүндлэн шүтэж идээ цайныхаа дээжээр сацал өргөн үг хэлдэг байсан нь хүрээлэн буй юмс үзэгдлийн ер бусын шидэт хүчийг эзэмшин хүний амьдрал ахуйд нөлөөлж байна хэмээн ухамсарладаг фетешизм (цалиг шүтлэг), зан үйлийн зориулалттай үйл хөдлөл, дохио зангаа, үгийн ид шидэнд итгэх магизм зэрэг эртний шүтлэгийн хэлбэрүүдтэй холбоотой юм [1]. Улмаар сацал мялаалгын үг нь монголчуудын шүтэж ирсэн бөө мөргөл, бурханы шашны үзэл санааны нөлөөг өөртөө шингээн өөрчлөгдөж хувирсаар эдүгээг хүрчээ. Бөө мөргөлийн шашин бол монголчуудын шүтлэг бишрэлийн нэгээхэн хэсэг байснаар барахгүй, байгалийн жам ёс, түүний гайхамшигт үзэгдлүүдийн учир шалтгааныг танин мэдэж, тайлбарлаж чадахгүй байсан өнө эртний цаг үед хүн төрөлхтөн цөм дор бүрнээ өвөрмөц анхны сүсэг бишрэлийг үүсгэсэн явдалтай холбогдох юм. Өнө эртний хүмүүс дээд тэнгэр, газарт савдаг, усанд лус гэх эзэд байна хэмээн үзээд, ийнхүү амьдлаг чанартай хий сүгийг бий болгон түүнийгээ шүтэж эхэлснээс бөө мөргөлийн шашин үүсчээ. Монгол бөө мөргөлийн яруу найрагт харьцангуйгаар нэлээд хийсвэрлэсэн сэтгэлгээний тусгал буюу нарийн зохион байгуулалт бүхий олон тэнгэр, дээд, дунд, доод тивийн тухай ойлголт бий [2].

Хангай дэлхийд сацал өргөх ёс нь эхэндээ байгалийн хишгийг шууд хүртэхэд чиглэж байсан бол түүхэн хөгжлийн явцад лус савдаг зэрэг далдын хүчин байна хэмээн хийсвэрлэн ойлгодог шүтлэгийн хэлбэр анимизмд шилжжээ. Малчин монголчуудад амьдран суугаа нутгийнхаа орчин тойрны газар усны эзэд, тэнгэр лус савдагт амар амгалан, эрүүл саруул байлгах тухайгаа хүсэмжлэн даатгаж өглөө бүр идээ цайныхаа дээжээр сацал өргөн олон янзаар аман шившлэг үйлддэг ёс өнөөдөр ч байна. Тухайлбал:

Сайн зүгийн минь тэнгэр
Саруул зүгийн минь тэнгэр
Орохын олзыг нээн буулгаж

Гарахын гарзыг хаан боогтун [3] гэж даатган аман шившлэг үйлдэн сацал өргөдөг. Дээрх үгэнд сүүгээр цацал өргөж буй нь өргөл өргөж байгаа шинжтэй харин хэлж байгаа үг нь өөрийн хүслээ хэлэн гуйж буй утгатай. Сацал мялаалгын үгэнд хурай, хурай, хурай гэсэн давталтыг бадаг бүрийн завсарт хэлдэг нь шившлэгийн үгийн адил зөн бэлэгдэл, үгийн ид шидийн учир холбогдолтойд тооцдог. Шившлэг нь тухайн зан үйлийг хийж буй хүнд хамааралтай бол сацал мялаалгын үг нь нийтийг хамарч олон нийтийг төлөөлөн хэлдэг. Мөн шившлэг нь цөөн мөр шүлгээс бүрдэл

болдог бол сацал мялаалгийн үг нь олон мөр шүлгээс бүрдэх ба бүтэц зохиомжийн зохих хэсэгтэй, агуулгаараа нэлээд өргөн юм. Улмаар сурвалж бичигт тэмдэглэснээс харахад монголчуудын үйлддэг зан үйлийг бөө, удган нар голчлон гүйцэтгэдэг байжээ. “Түүний үрс гаргах сүүний сацлын үг”-д:

Зөрчидийн Чуу мэргэнээр зэлээ татуулж
Ойрдын Хар Хируугаар унагаа уургалуулж
Тангадын цэцнээр тогоогоо тавиулж
Татаардайн Шихихутугаар даагаа дэллүүлж
Цагаадай бөөгөөр сацлаа сацуулж
Цанхилан удганаар хөнөгөө бариулж [4]

хэмээн гарч байгаа нь үүнийг баталж, уг зан үйл эртний гарал үүсэлтэйг харуулж байна. Уг цацлын үгэнд Чингис хааны есөн өрлөг, түүхт хүмүүсийн нэрийг дуудахын хамт Цагаадай бөө болон түүний эхнэр Цанхилан удган нарын нэр гарч байна.

Тэд нар бөө байсан учраас бөөгийн дуудлага, бөө мөргөлийн ном сударт хадгалагдан үлдсэн байж болох ч уг зан үйл бөө мөргөлийн соёлтой холбоотой хөгжиж ирснийг нотлон харуулах баримт юм. Түүнчлэн:

Эхлэхийг мэдүүлсэн
Эрхт Милаа тэнгэртээ
Ерэн ес сацна
Ирсэн нь эгж
Байсан нь баясч,
Эгэл заяагаа
Над өгөн атугай (байтугай)
Хамгийг мэдүүлсэн
Хаан мөнх тэнгэртээ
Ерэн ес сацан сацнам
Дөрвөн дөшдийн тэнгэртээ
Дөчин ес сацан сацнам
Алтан наранд
Хорин ес сацан сацнам
Их соо тэнгэртээ
Хорин ес сацан сацнам
Баатар тэнгэртээ

Хорин ес сацнам [5] гэж гуйж хүссэн санаагаа уран яруугаар илэрхийлэхийн сацуу олон тэнгэрүүдэд хандаг байжээ. Дурдагдаж буй Милаага=Малаяа тэнгэр нь барууны 55 тэнгэрийн нэг эх малыг алив өвчин зуд, чоно нохойны аюулаас өмгөөлөн хамгаалдаг эрхэм тэнгэр бол Эсэрүн тэнгэр нь атаат

дайсныг дарагч тэнгэр, Баатар тэнгэр нь барууны зовлонг арилгаж, баруун хойт зүгийг сахигч баатар цагаан тэнгэр [6] юм. Бөөгийн шашны гурван ертөнцийн тухай гүн ухааны үзэлд суурилж үүссэн гол шүтээн нь хамаг бүхнийг заяагч хан мөнх тэнгэр гэж хэлэгдэж байснаа цаг үеэ дагаж хувьсан өөрчлөгдөж өөр өөрсдийн үүрэг, хүч чадалтай ерэн есөн тэнгэр болсон нь дээрх жишээнээс харагдаж байна. Тэгвэл “Үхрийн үрсийн сацлын үг”-нд гэнэтийн хижиг, үхэл, дээрэм, хулгай, зуд турхан нь энэхүү сацлыг сацсанаар бүгд арилж амар жимэр, амар амгалан болох болтугай гэж хэлэхийн зэрэгцээ ерэн есөн тэнгэр, далан долоон этүгэн эхийг нэрлэн, үхэр сүргийн үүлдэр угсаа болгоныг эрхшээгч тэнгэр нэрийг цоллон дуудсанаараа онцлог [7] байна.

Хамгийн дээд хан мөнх тэнгэр
Хан газар усан түмэн оддын дүгрэг
Өдрийн чинь сайныг эрж
Цагаан үнээний чинь сүүгээр
Есөн ес сацаж
Монголын олон цоохор халзан үхрийн
Заяаг тэнгэрт есөн ес сацнам
Мажарисын урт эвэрт хөх үхэр өсгөгч
Тэхэн тэнгэрт есөн ес цацнам
Сарлаг үхэр олон боллогч тэнгэрт
Есөн ес сацнам
Хайнагийг үржүүлэгч тэнгэрт

Есөн ес сацнам [8] гэх мэтээр сацал өргөдөг байжээ.

Эртний монголчууд мялзангийн цагаан өвгөнийг газар усны эзэн гэж үзэхийн зэрэгцээ үхрийг өсгөгч тэнгэр мэтээр ойлгон түүнд болон тэнгэр уул усны далдын эзэнд сүү цайныхаа дээжийг өргөн аргадаж иржээ [9] Энэ нь мал сүргээ өсгөх гэсэн малчин хүний хүсэл эрмэлзлэл шүтлэг бишрэлийн хэлбэрээр илэрч байгаа, тэд аливаа юмны цаана далдын хүчин байна хэмээн үзэж түүнийг аргадан тайтгаруулах замаар хайр хишгийг нь гуйх зан үйл юм. Уг зан үйл нь шүтлэгийн эртний хэлбэрийн нэг анимизмын үзэлд тулгуурлан үүссэн байна.

Малчин монголчуудын хувьд цаг улирал дулаарч цас мөс хайлан урин цагтай золгож, хаврын эхээр мал сүрэг төллөн сүү цагаан идээ элбэгших нь үнэхээрийн баяр болдог. Энэ үеэр хонины сүүн сацлыг тэнгэр, газар, лус, орон, галын бурхандаа сүсэглэн өргөж цацлын шүлэг хэлдэг байна. Ингэхдээ ууган хурга гармагц уураг сүүний дээжийг ивээл жилтэй хоёр эмэгтэй есөн нүдтэй цацлаар тахилгатай тэнгэр, газар лусыг нэрлэн дуудаж 9, 29, 49, 99 гэсэн тоон

бэлгэдлээр галын бурхандаа идээ цайныхаа дээжийг өргөж дусаадаг ба гол мөрөн, булаг шандад сүүн цацлыг дусаадаггүй, зөвхөн тахилгат их гол ус, булаг, нуурын нэрийг амандаа шившин дуудаж сацлаа өргөдөг. Мөн отгон хурганы эхийн уураг сүүнээс түр хадгалж байгаад сааль сүү, идээ цагаа элбэгшин саах нийлүүлэх мал сүрэгт өвчин тахалгүй, тарган тавлаг хаваржин зусч, сүрэг мал онд мэнд өсөн үржихийг бэлгэдсэн зан үйлийн ёслолыг айл саахалтын хүрээнд хийдэг [10] байжээ. Тухайлбал, “Хонины сацлын үг”-нд:

Хан мөнх тэнгэрээс заяат төрөгсөн

Хар хонины чинь сүү

Хамаг бүгдийг эс амсагсан

Хар хурга чинь амсагсан

Хэлтний эс амсагсан

Халзан хурга чинь амсагсан билээ

Амтын эс амсагсан

Хан тэнгэрээс заяатай төрсөн

Цагаан хонины чинь сүү

Цагаан гэрт учруулж хадгалсан

Сарвайна гэхүл таван хуруу хүрэгсэн

Савд нь тосов гэвэл

Хөнөг чинь хүрэгсэн

Өргөн их өчиг

Цагаан их сацал

Амтат их сүүг чинь сацнам би

Цацахын шалтгаан юу вэ гэвэл

Өмчит цагаан хонины чинь

Гамшиг зовлон барахын тус

Авран хаш хэмээн

Агуу их тахил өргөн

Их өчиг амтат их

Цагаан сацал сүүг чинь сацнам [11]

гэж байна. Ерөнхийдөө сацлын үгийн гол агуулга нь тэнгэр хангайдаа сацал өргөн сүү, идээ цагаа элбэг, өвчин зовлонгүй, сайн сайхан амьдрал хайрлахыг газар дэлхий болон түүний цаад эзнээс хүсэн гуйсан агуулгатай байгаа юм.

“Монголын нууц товчоон”-д Тэмүүжин бага залуу цагтаа дайсанд баригдах үедээ дандаа Бурхан Халдун ууланд бүгж амь мэнд гарч байсан нь бөө мөргөлийн сүсэг бишрэлтэй түүний бодлоор тэр уул зөвхөн өндөр сүрлэг, хад асга, ой хөвч ихтэйдээ биш харин түүнд онгон сахиус оршдог хэмээн үздэг байсантай шууд холбоотой. Бурхан Халдуны “Бурхан” гэдэг нь бурхан шашины “Бурхан”

биш цэвэр бөө мөргөлийн шүтээний онгон сахиусын нэртэй холбоотой [12] гэж судлаачид тайлбарласан байдаг. Тэмүүжин Тайчуудас зугатаж явахдаа Бурхан Халдун уул дээр гарч өгүүлэхдээ:

Бөөсөн чинээ амий минь
Бөөцийлөн аварч
Бөөрийн чинээ биеий минь
Бүтэн мэнд үлдээв
Ошөөт дайснаас
Өршөөн аварч
Өнчин бидний
Өмөг болсон
Өндөр дээд
Бурхан халдун чамайг
Өглөө бүр мялааж байя!
Өдөр бүр тахиж байя!
Үрийн урд
Үүрд тахиж
Үе дутам

Үргэлж шүтэе! гэж бүсээ хүзүүнд эрих мэт өлгөн, малгайгаа гарт сэгэлдэрч, гараараа өвчүүгээ дарж, наран өөд хандан Бурхан Халдун ууланд есөнтээ сөгдөж очил очин сацал сацдаг [13]. Нэг талаас энэхүү өчилийн үг нь аман шившлэг юм.

Сацлын үгийн далдын хүчинд итгэх хандлага нь сүүлдээ ийнхүү бөө мөргөлийн ойлголттой холбогдон гүнзгийрэхэд түүнд зохицож зарим үг өөрчлөгдсөн хэдий ч ерөнхий агуулга нь хэвээрээ байна. Үүнийг сацлын зарим шүлэгт буй бөө мөргөлийн холбоотой үгсээс харж болно. Мөн сацлын судруудад сагалгар модны дүрслэл нэлээд тусгагджээ. Эрдэмтэн судлаачид ч модон шүтлэгийн тухай урд өмнөхийн судалгаанд үлэмж хэмжээгээр дурдсан байдаг. Тухайлбал, “Тэнгэрт тахил өргөх гүүний сүүний сацлын судар”-т:

Дэлүүн болдогт дүүрэн ес

Дэвсэх сагалгар модонд дүүрэн ес сац хэмээн гарч байгаа.

Монголын нууц товчооны 57-р зүйлд...”хамаг монгол тайчууд нар онон мөрний Хорханагийн хөндий гэдэг газар цугларч хэлэлцээд Хутулыг хаан болгов. Монголын жаргалан нь бүжиг хурим бүлгээ. Хутулыг хаан өргөмжлөөд Хорханагийн сагалгар модны дор хавирга газрыг халцартал, өвдөг газрыг өлтөртөл дэвхцэн бүжиглэж хуримлав [14] гэж гардаг. Сацлын ёс ийнхүү модтой холбогдож байгаа нь монголчууд модыг дээд тэнгэрээс заяасан шүтээн гэж үздэг, өөлдүүд уд, буриадууд хус, халхчууд бургас модыг ариунчлан үзэж тахиж байсантай холбоотой бололтой. Шүтээн модыг

монголчууд янз бүрээр нэрлэж ирсэн бөгөөд “сагалгар мод” “дэвсэх сагалгар мод”, “ээж мод”, “авгай мод”, “удган мод”, “найнай мод” гэх нэршлүүд ихээр түгээмэл байдаг [15]. Монголчууд онцгой хэлбэртэй, олон салаа, урт настай, онцгой сондгойрч ургасан ганц модны доор суух, ойрхон явж өнгөрөх зэргээс ихэд цээрлэдэг, иймэрхүү модонд муу юм орогнон хий зүйл дуугардаг гэж үздэг байжээ. Модны тухай эдгээр эртний гаралтай төсөөлөл, ойлголт нь үнэн хэрэгтээ газар дэлхийг амьдчилах, энэ нь тодорхой эзэн, далдын хүчтэй болгож үзэх үзэлтэй холбогдож байна. Үүнээс гадна идээ цайныхаа дээжээр сацал өргөдөг ёс нь монгол угсаа гарал нэгтнүүдийн эртний шүтлэг, зан заншил нь нийлэг шинжтэй байсныг харуулж байгаа юм.

Эртний монголын зурхайч, онгон шүтээнтэн нар жил бүрийн зуны адаг сарын хорин наймнаа цагаан гүүний сүүгээр газар дэлхий, агаар тэнгэрт сацал цацаж эр эм бүх хүн болоод араатан, жигүүртэн, амуу будаа, алив бүхнийг харан хамгаалж, ивээн тэтгэгч олон сахиусуудыг тайж байх ёстой хэмээн их хаандаа айлтгадаг байжээ. Их хаан нь тийнхүү хотоос гарч тайлгын газарт морилдог авай. Их хаан ордондоо залран саатаж бүхүй цагт бороо орох буюу үүл манан буух, эсвэл тэнгэр аягүйтэх болбол хааны мэргэн төлгөч, домч нар илбэ жилбэ хийгээд тарни шившлэгийн шидээр ордны ойр хавийн үүл манан, агаарын аягүйдлийг хөөн гаргадаг учир бусад газар агаар муухай байвч ордны ойр тойронд тэнгэр сайхан байдаг байжээ [16]. Сацал мялаалгын зан үйл маш эртнээс улбаа угшилтай болохыг дээрх жишээ тодорхой харуулах бас нэг баримт юм.

XVI зууны эцэс XVII зууны эхний хагас гэхэд шарын /бурханы/ шашин Энэтхэг, Төвдөөр дамжин Монголд хүчтэй дэлгэрснээр монголчуудын зонхилох гол шашин болсон. Шарын шашин дэлгэрч эхлэх тухайн цаг үед малчин монголчууд олон зууны турш шүтэж ирсэн бөө мөргөлийн шашинтай байсан ч шарын шашныхны зүгээс зарим үед хүч хэрэглэх эсвэл зохицох замаар өөрсдийнхөө хүсэл зорилгоо хэрэгжүүлж чаджээ. Бурханы шашин дэлгэрсэн үеийн нөлөөлөл сацлын сударт дараах байдлаар хадгалагдаж үлдсэн байна. Тухайлбал,

“Гүүний сүүний сацлын судар оршвой” хэмээн сударт:

Гучин гурван заргач тэнгэртээ дүүрэн ес сацнам

Сүмбэр уулнаа дүүрэн ес сацнам

Сүн далайд дүүрэн ес сацнам

Ганга мөрнөө дүүрэн ес сацнам

Энэтхэгийн очирт сууринаа дүүрэн ес сацнам

Номын мөнх газарт дүүрэн ес сацнам гэж
Энэтхэгийн тэнгэр уул ус газарт сацлаа сацсан бол
Эрхт мөсөн уулнаа дүүрэн ес сацнам
Гурван зуун жаран нэгэн төрөлтөн
Дөчин таван хөвгүүддээ дүүрэн ес сацнам
Хятадын У-тай-шан ууланд дүүрэн ес сацнам
Шанд хэбүн хүрд балгаснаа дүүрэн ес сацнам
гэх зэрэг Хятад, Төвдийн алдартай уул усанд хандаж, эцэст нь
Алтай ханаа дүүрэн ес сацнам
Балжун аралд дүүрэн ес сацнам
Хангай ханаа дүүрэн ес сацнам
Харагун ханаа дүүрэн ес сацнам
Алтай ханаа дүүрэн ес сацнам
Товхон ханаа дүүрэн ес сацнам
Зэлмэн ханаа дүүрэн ес сацнам [17] гэх мэтээр нүүдэлчин
монголчууд алдарт уул, усандаа дүүрэн ес сацсан байна. “Зотол
хааны сан сацлын судар”-т Махагал, Эрлэг хаан, Охин тэнгэр,
Таван хан тэргүүтэн, Хорин дөрвөн орон, Зотол хаан, Агшуунаа
тэргүүлэн гучин гурван уул, Цагаан хад, Баянцогт овоо, Туулайн
гол, Баян тогтоолт, Гурван ховд, Гурван нүхэн, Бор өндөр, Хоолой
сайт хужиртай, Баян булаг, Яргайт, Бургастай, Бага булаг, Огторгуй
Өлзийт, Хан газар уул ус, Дөрвөн зүг найман хязгаар, Дөрвөн тивт
сүмбэр уул тус бүрт дөчин ес, гучин ес, хорин ес, арван ес [18]
гүүний сүүг сацаж санасан хүсэл сэтгэлчлэн бүтэхийг гуйжээ.

Түүнчлэн “Ухрийн үрсийн сацлын уг”-нд Түрхрэн хурагч газ-
рын эзэд, Цурхиран чуулах усны эзэд, Хангай хан, Хэнтий хан,
Онон балжийн арал, Мөрдийн аймагт, Хан их Сэлэнгэд, Тамир
голд, Туул голд, Дэлүүн болдогт, Их аралд, Дэвсэн сагалгар мод,
Увс эхэд дүүрэн ес сацсан бол “Баянзүрхийн сацлын судар”-т уул,
ус, гол булаг, ой шугуй, тэргүүтэнд оршсон уул усны эздийг дур-
джээ. Гэхдээ бурханы шашны ойлголт сацлын сударт нэг их гүн
агуулгатай нөлөөлөөгүй, зөвхөн хавсарга байдлаар орсон гэж
хэлж болно. Сацлын сударт дурдагдсан бурхан, тэнгэр, уул ус, гол
мөрний нэр өдгөө маш чухал баримт юм. Жишээ авсан сацлын
судруудыг нэг бүрчлэн дурдахын учир нь дундад эртний үеийн
малчин монголчуудын байгаль дэлхийгээ шүтэх үзэл, уул усандаа
идээ цай, сүүгээ сацах зан үйл ер нь нэлээд тогтолцоотой, нэг мөр
болсон ойлголттой байсныг бодитой харуулж байгаа юм. Дээрх иш
татсан судруудад ерөнхийдөө адил шахуу газар уул усны нэр дур-
дагдана гэдэг бол олон түмэнд алдаршсан газар нутгуудын хувьд
зохиомж нь хэвшиж тогтсон нэг ижил сацал мялаалгын судартай
байсныг гэрчилж байна.

Ерөөс газар орны нэрийг хоорондоо хэлэлцэж, лавлаж асуух нь монгол ёс уламжлалд нэлээд түгээмэл байжээ. Малчин монголчууд малаа хариулсан, эрэлд яваад ирсэн хүнээс нутаг орон, уул ус, газрын гарцыг тодруулан асуухаас гадна ямар нэртэй уул ус, гол мөрөн, овоо толгод хаана байгааг сураглаж хоорондоо хэлэлцдэг эртнээс уламжлагдсан зан заншилтай билээ.

“Үхрийн үрс гаргах сацлын үг” нь “Түүний үрс гаргах сацлын үг”-тэй адилхан ерэн есөн тэнгэр, далан долоон этүгэн эхийн нэрийг тус бүр нэрлэн дууддаг ч сацлаа сацахдаа үхэр сүргийн үүлдэр угсааг эрхшээгч тэнгэрийг дуудсанаараа өвөрмөц онцлогтой байна. Тус үгэнд:

Балбын олон улаан үхрийг өсгөгч

Суу тэнгэрт ерэн ес сацан мөргөмүй

Энэтхэгийн олон махи үхрийг өсгөгч

Эрэнгүнгэ тэнгэрт есөн ес сацнам

Төвдийн олон хүрэн үхрийг өсгөгч

Жарлу сангбу тэнгэрт

Есөн ес сацан мөргөнөм

Хятадын дайван хааны тариаг

Олон алаг үхрийн Хуудан ван тэнгэрт

Есөн ес сацан мөргөнөмүй

Монголын хааны олон цоохор халзан алаг үхрийн

Заягачи тэнгэрт есөн ес сацан мөргөнөм

Мажарсын урт эвэрт хөх үхэр өсгөгч

Тэкэн тэнгэрт есөн ес сацан мөргөнөмүй

Хар хятадын улаан хөх тарлан үхэр өсгөгч

Зол тэнгэрт есөн ес сацан мөргөнөм [19] гэхчлэн улс үндэстэн бүрийн үхрийн зүсийг үүлдэр угсаатай нь нэрлэн дуудсан байна. Тэгэхдээ хамгийн сонирхолтой нь хөрш зэргэлдээ болон соёлын харилцаатай Энэтхэг, Төвд, Хятад зэрэг улс орны нэрийг дурдахын зэрэгцээ эрт үед манай нүүдэлчдийн амьдарч байсан Мажарын (Унгар) нэрийг сацлын судартаа оруулсан байгаа юм. Ингэж тухайн улс орны үхэр сүргийг өсгөгч тэнгэр тус бүрт сацлыг сацаж байгаа нь мал сүргийн тоо толгой өсч, үхэр сүргээс гарах ашиг шим арвин байхыг зөгнөн бэлгэдсэн бололтой.

Бөө мөргөлийн шашны үед сацал өргөх ёс ихэд дэлгэрч, улмаар бурханы шашны зан үйлд зохицон хөгжжээ. Энэ нь янз бүрийн сацлын сударт бөө мөргөлийн холбоотой төдийгүй бурханы шашны холбогдолтой үгс гарч байгаагаас харагдаж байна. Тухайлбал, Лу. ”Алтан товч”-д:

Ерэн есөн тэнгэрийн орноос бууж
Их аугаа хүчин лүгээ цогт төрсөн
Есүхэйн хөвгүүн суут богд Чингис хаан минь,
Огторгуйгаас буусан бадрангуй цагаан тэнгэрийн
Осолдол үгүй гучин таван эрдмийг төгс сураад
Олон хэлтэн бүгдийг жолоодон төгссөн
Үжин Өэлүн хатнаас салсан (төрсөн) тэр богд маань,
Тэнгэрээс нааш хорин нэгэн үе болсны хойно,
Тэрхүү хувилж төрөөд
Төвдийн нахиадын хан орныг булаагаад
Тэнд таван өнгө, дөрвөн харийг өмнөө цуглуулж
Зүлэг хийгээ дэлдэв цэцгээр дүүрсэн Хэрлэний мөрөнд
Зуны эхэн сарын наран өдөр унагаа барьж,
Зулаг сацлаа сар дүүрэн өдөр сацаад,
Зул хүж түлж, тэнгэр эцэг юүгээ тахив [20]

гэсэн байна. Цэвэр бурханы шашны үед зохиогдсон болов уу гэмээр сацлын судар ч байна. Тухайлбал, “Баянзүрхийн сацал”-д үүнийг тодорхой дүрслэн харуулжээ.

Хан уулын сацал нь
Одоо гурван сансрыг сүрээр дарагч
Бадамсамбуу багш гурван орныг эрхэндээ хураагч
Охин тэнгэр хүрүүл
Гурван орны баатар дагинасын
Чуулган лугаа сэлтээр рашааны

Алтан ундааны тахил үүнийг зоогло [21] гэсэн уг сацлын сударт тухайн уулын лус савдагт сацал өргөж баясгаснаар гурван ертөнцийг (хүсэлт ертөнц, дүрст ертөнц, дүрсгүй ертөнц) өөртөө хурааж, эд баялаг эрх ихтэй бурхдыг өөрийн ивээлдээ авах хүслээ хэлжээ. Мөн Түвдийн бурхан шашны нэрт төлөөлөгч Бадамсамбуугийн нэрийг дуудаж сацал сацсан байх жишээтэй. Энэхүү эртнээс Баянзүрх уулыг тахин шүтэж, идээ цай сүүнийхээ дээжийг өргөж байсан уламжлал эдүгээ бидэнд уламжлагдаж иржээ. Бурханы шашинд сэржим өргөх гэдэг ойлголт бий. Я.Цэвэлийн тольд сүрчих гэдгийг ус зэрэг шингэн зүйлийг юман дээр сацах шүрших [22] гэсэн утгаар тайлбарласантай холбож үзвэл:

монголчуудын байгаль дэлхий, газар усны эзэддээ хувь заяагаа даатган залбирч сацал өргөх зан үйлийн хувирсан хэлбэр гэж үзэж болохоор байна.

Марко Пологийн аян замын тэмдэглэлд Хубилай хаан жил болгон цагаан зүсмийн гүүгээр тусгайлан айраг бэлтгүүлж тэнгэрт тахил өргөж байсан [23] гэх мэт идээнийхээ дээж сүү, архиар тэнгэр,

газар, галдаа сацал өргөж байсан мэдээ баримтууд бий. Түвд оронд сацал өргөх ёс буддын шашин дэлгэрэхээс өмнө үүсч сүүлдээ уг шашинд сэргим нэрээр дэлгэрчээ. Ингэхээр сацал өргөх үзэгдэл нь дэлхийн ард түмэнд бараг нэгэн зэрэг бий болсон нийтлэг зан үйл бөгөөд түүхэн хөгжлийн явцад өөр өөрийн онцлогтой болсон бололтой. Монголчуудын тэнгэр, уул усандаа сацал өргөн амь бие, ард олон, мал сүргээ даатгаж, муу муухай бүхнийг зайлуулж, са-насан бүхэн нь сэтгэлчлэн бүтэхийг хүссэн сацлын бэлгэдэл нь хожим тэр хэвээрээ сэргим өргөх зан үйлд шингэн өнөөдрийг хүртэл мөрдөгдсөөр ирсэн байхыг ч үгүйсгэх аргагүй юм.

Сэргим гэдэг нь өөрөө түвд гаралтай үг, алтан хундага гэсэн утгатай үг байна. Буддын шашинд алтан аягатай архийг эзэн хаад, захирагч, өндөр албан тушаалын хүмүүст барьдгаас энэ заншил бий болжээ [24]. Сэргим өргөх зан үйлийг судалсан эрдэмтдийн судалгааны бүтээлээс харахад уул усны эзэн, лус савдагт саасан сүү, идээ цайныхаа дээжийг өргөх сацлын зан үйл гэж хэлж болохоор байна. Харин монголчууд хүндэтгэлийнхээ зан үйлд сэргим өргөх нэрийг нь шилжүүлэн хэрэглэж ирсэн бололтой. Сэргим өргөх нь нийт монгол угсаатанд өргөн дэлгэр тархсан нийтлэг зан заншил тул нутаг нутагт өөр өөрийнхөөрөө нинчдэх, нанчдах, сацал өргөх гэх мэтээр олон янзаар нэрлэж заншжээ. Улмаар уул усны эзэд лус савдгуудад сүү ба нанчдаар сэргим өргөдөг ёс болжээ.

Товч дүгнэхэд сацал мялаалгын үг нь сааль сүүний дээжээр тэнгэр, уул усны эзэн, лус савдагт өргөн үгийн ид шидээр сүрэг мал мэнд, сүү цагаа элбэг, ган гачиггүй байхыг гуйсан малчин ардын зан үйлийн яруу найргийн нэгэн хэлбэр байна. Сацал мялаалгын үгэнд цаг хугацааны явцад монголчуудын шүтлэг бишрэлийн эртний хэлбэр бөө мөргөлийн шашин болон хожмоо дэлгэрсэн шарын шашны үзэл санаа тусгалаа олж, улмаар ихэнх зан үйл нь ерөнхийдөө шашны агуулгатай үйлдэгдэх болжээ.

Примечания

1. Сампилдэндэв Х. Цацлын шүлэг бөө мөргөлийн яруу найрагтай холбогдох нь. Аман зохиол судлал. Уб., 2000. Т. XXII. fasc. 9, х. 89.
2. Гаадамба Ш, Сампилдэндэв Х. Монгол ардын аман зохиол. Уб., 1988, х. 63.
3. Мөн тэнд, х. 85.
4. Дулам С, Нандинбилиг Г. Монгол аман зохиолын онол. Уб., 2007, х. 99.
5. Дамдинсүрэн Ц. "Гүүний үрс гаргах сүүний сацлын үг" Монголын уран зохиолын зуун билиг. Уб., 1959, х. 97.

6. Цолоо Ж.Хонины сүүн цацал өргөх ёсны учир. Улаанбаатар таймс. УБ., 1999, х.6.
7. Дулам С, Нандинбилиг Г. Монгол аман зохиолын онол I. УБ., 2007, х.105.
8. Түдэв Л. Далыг далуулаа. УБ., 2001, х.33.
9. Баярсүрэн Ц. Үхрийн сацал сацах ёсон. Аман зохиол судлал. УБ., 1977. Боть Х, Дэвтэр. 10, х.158.
10. Цолоо Ж.Хонины сүүн сацал өргөх ёсны учир. “Улаанбаатар таймс” УБ., 1999, №24.
11. Түдэв Л. Далыг далуулаа. УБ., 2001, х.33.
12. Далай Ч. Монголын бөө мөргөлийн түүх. УБ., 2009, х.85.
13. Дамдинсүрэн Ц. Монголын нууц товчоо. УБ., 1989, х.57-58.
14. Дамдинсүрэн Ц. Монголын нууц товчоо. УБ., 1990, х.30.
15. Монголчуудын уламжлалт шүтлэг мөргөлийн зан үйл. УБ., 2009, х.533-535.
16. Орчлонгийн элдэв сонин. Марко Поло. УБ., 1987, х.81.
17. Дамдинсүрэн Ц. Монголын уран зохиолын зуун билиг оршвой. Боть I. УБ., 2012, х.166-168.
18. Сүхбаатар О. Монгол уул усны судар оршвой. УБ., 2002, х.57.
19. Rintchen B. les materiaux pour l'étude du chamanisme mongol. I, Wiesbaden, 1959, х.34.
20. Лувсанданзан. Алтан товч. УБ., 1990, х.92.
21. Баянзүрхийн сацлын судар. Улсын төв номын сангийн гар бичмэлийн хөмрөгт 3539/96 дугаартай буй, 3.
22. Цэвэл Я. Монгол хэлний товч тайлбар толь. УБ., 1966, х.496.
23. Марко Поло. Орчлонгийн элдэв сонин. УБ., 1987, х.107.
24. Саргыпова С.Х. Сэржим вчера и сегодня. Историческая ретроспектива ритуала. “Угсаатан судал” УБ., 1999. Т.XI. Fasc.1-17, х.106.

THE EVOLUTION AND DEVELOPMENT OF FOLKLORE MINOR GENRES (ON THE MATERIAL OF THE SPRINKLING RITUAL WORDS)

Chuluuny Zayasuren (Ulan-Bator, Mongolia)

In summary, milk sprinkling and blessing ritual word is one of forms of ceremonial poetry with which the ordinary herders ask the heaven and the local water and mountain spirits so as to be abundant of milk products, as well as safe and sound herds of animals.

As time goes on, milk sprinkling and blessing ritual word is reflected by shamanism, the ancient form of Mongolians' believe, later the Buddhist ideology, as a result its customs mostly obtain religious content.

А. Б. Панькин (Элиста, Россия)

ФОЛЬКЛОР КАК СКВОЗНАЯ ЭТНОКУЛЬТУРНАЯ ТЕМА СОДЕРЖАНИЯ ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОГО ВОСПИТАНИЯ ШКОЛЬНИКОВ

К 2013 году в стране успешно осуществляются процессы глобализации, ЕГЭ-изации, реализации государственных образовательных стандартов. Всё внимание сосредотачивается на физическом и интеллектуальном развитии, на подготовке к сдаче ЕГЭ, духовно-нравственное развитие остаётся без внимания, что обуславливает дальнейший кризис духовности в обществе, падении нравственности. Нравственность как социальный способ существования человека среди людей теснейшим образом связана с биологией человека, с психологией народов, власти, с групповой психологией, рассматривается как личностная характеристика, формирующаяся на основе морали и закреплённая в нравственной норме, норме морали. Моральные нормы у представителей большей части общества проявляются как совесть, «сама себя судящая моральная способность суждения» [Кант 1908: 196]. Разрушение совести приводит к снижению способностей, подрывает и разрушает нравственную память (фундамент интеллекта). «Монолит ума без цемента совести распадается на фрагменты (блоки). До времени эти блоки могут оставаться весьма крупными. Поэтому глубинное разрушение способностей к подлинному творчеству, связанных с духовно-нравственным состоянием, может происходить в латентной (скрытой) форме» [Слободчиков 2009].

Моральные нормы индивида представлены в той части личности, которая носит название суперэго или надличностного идеала (часть личности, с которой индивид наиболее полно себя идентифицирует). У Канта этот феномен обозначен как нравственный императив, как внутреннее, исходящее из совести повеление. Он выделил три аспекта нравственного императива: «всегда поступать так, чтобы твой поступок мог стать нравственным образцом для всех»^{*}; «не делать другим ничего такого», что он «не хотел бы претерпеть со стороны других»^{**}; человек не должен «рассматривать и использовать других людей как средство достижения собственных

^{*} Данное требование, сформулированное И. Кантом, является основным требованием, предъявляемым к учителю.

^{**} «Золотое правило педагогики».

целей»* [Кант 1908: 196]. Суперэго формируется после того, как оформится эго - часть личности, выполняющая функцию соотношения собственных потребностей с возможностью их удовлетворения во внешнем мире.

Основополагающим качеством человека является его «духовность — отрешенность от низменных, грубо чувственных интересов, стремление к внутреннему совершенствованию, высоте духа» [Ушаков 1935-1940], свойство души, состоящее в преобладании духовных, нравственных и интеллектуальных интересов, стремление к неким высшим целям индивидуального и общественного развития в соответствии с нравственными нормами, позволяющими жить и оперировать вечными ценностями; взаимосвязана с одухотворенностью, т.е. состоянием вдохновения, творчества, высшее достояние человеческой души, сердце личности [Ожегов 2004]. Духовность не мыслима без нравственности.

Отражение положительных нравственных качеств человека связано с представлением о душе как месте, где сосредоточены все чувства человека. И если духовной основой нравственных качеств человека является его «душа», то основой его духовного развития является «душа народа», его культура и традиции. «Нравственность не может не быть национальной», качества: честность, правдивость, трудолюбие, доброжелательность, - это общие схемы нравственной деятельности. Их содержание всегда наполняется национально» [Колесов 2006: 122], причём у малочисленных народов разница в моральных системах отдельных слоев меньше выражена, чем у многочисленных.

У каждого народа есть духовная потребность в воспитании подрастающего поколения. Венцом воспитания, завершающим формирование личности, определяющим ее убеждения и поведение, является нравственное воспитание, обеспечивающее непрерывность развития этноса. По признанию Р.В. Виллиамса, «наилучшим образом служит человечеству тот, кто, будучи связан корнями со своим народом, развивает его духовные и нравственные потенции до такой высшей степени, что, поднявшись над ограниченностью собственной нации, он оказывается способным обогатить все человечество» [Литературная газета 1971: 5].

Первоочередной задачей сегодня является воспитание нравственно состоятельной личности, включение нового поколения в материальную и духовную жизнь народа. «И нет насилия более

* Т.е. не манипулировать людьми даже ради самых высоких и общественно-значимых целей.

невыносимого, как то, которое желает отнять у народа наследство, созданное бесчисленными поколениями отживших его предков» [Ушинский 1948: 557]. Это объективная закономерность, определяемая борьбой за «человеческие души», развернувшейся во всем мире.

Воспитание нравственности немыслимо без использования этнокультурных традиций, формирования политики духовно-нравственного воспитания детей, без образования, адекватного потребностям этноса и её отдельных индивидов. Это целенаправленное, преднамеренное формирование у учащихся морального сознания, развитие духовно-нравственных чувств и выработка навыков и привычек духовно-нравственного поведения. Целенаправленное формирование духовно-нравственного сознания, выработка чувств, навыков и привычек духовно-нравственного поведения учащихся, требует такой организации учебно-воспитательного процесса, которая позволяет учитывать возрастные и индивидуальные особенности, условия жизни обучаемого, а также влияние окружающего этносоциума.

Духовно-нравственная, идейная связь воспитания с жизнью народа является самой сущностью, внутренним содержанием педагогической культуры.

Этнокультура носит синтетический характер, она включает в себя все те элементы материальной и духовной культуры, которые имеют отношение к духовному обогащению подрастающего поколения. Подлинно социальная сущность человека отчетливее всего проявляется в сознательном стремлении к духовному самосохранению в потомках и к продолжению самого себя в своих учениках по происхождению и воспитанию.

Духовная связь между поколениями обеспечивается воспитанием. Педагогическая культура является своего рода двигателем, приводящим в движение человеческий ум, использующим эту аккумулированную и концентрированную духовную энергию. Сохранение и развитие духовной культуры невозможно, более того, немыслимо без соответствующего педагогического прогресса. Чем эффективнее процесс воспитания, тем выше общий духовный прогресс личности, народа, страны и человечества в целом.

У каждого народа имеются свои духовные практики, направленные на формирование нравственности и раскрытие духовного потенциала молодёжи, преследующие цель познания и трансформации себя, своего эго.

Человечество «не может сделать и шага вперед, не оглядываясь назад и не переоценивая заново все духовные ценности далеких и близких поколений» [Волков 1971: 6]. Духовные ценности, накопленные в древности, Гегель сравнивал с матерью-землей, от соприкосновения с которой наука, как Антей, обновляет свои силы. Традиционность культуры есть важнейший признак высокой этнокультуры народа. Чем больше прогрессивных древних традиций, чем внимательнее к ним народ, тем выше его культура. Заслуживает внимания рассмотрение Гегелем всех наук и педагогики (просвещения) в едином процессе взаимодействия: «... всякий новый расцвет науки и просвещения возникает путем обращения к древности» [Волков 1971: 6].

Нравственные проблемы, пронизывая нашу жизнь, переплетаются с традициями, обычаями, правом, религией, художественной культурой, политикой, а главное - отношениями между людьми. Внимательное отношение к нравственности, к ее наиболее актуальным и сложным проблемам - это прежде всего забота о человеке, стремление понять и попытка предпринять что-то для улучшения духовно-нравственного климата.

Перманентность, и необходимость воспитания подтверждается многочисленными памятниками духовной культуры народов. Одним из самых эффективных средств воздействия на детей всегда было устное народное творчество, подчеркивающее важность воспитания у молодежи волевых и моральных качеств.

Чрезвычайно важным в этом отношении представляется эпос как духовное сокровище этнокультуры

Эпос связывает с духом предков даже появление новой мысли, как бы подчеркивая тем самым жизненную необходимость опоры героя на опыт прошедших поколений, при этом видят в духовно-нравственной связи героя с прошлым источник его непобедимости и могущества.

Сказки, один из жанров устного народного творчества, представляют собой сложную сумму воздействий на психику воспитуемого. Сказка способствует формированию определенных нравственных ценностей, идеала. Идеал для ребенка - далекая перспектива, к которой он будет стремиться, сверяя с ним свои дела и поступки. Идеал, приобретенный в детстве, во многом определит его как личность. «Вечером слушаю сказки и вознаграждаю тем недостатки проклятого своего воспитания» (А.С. Пушкин).

Песня - более сложная форма народного поэтического творчества, чем загадки и пословицы, отличающаяся необыкновенной

образностью. Это целый поэтический и философский мир. В них – душа народа. Песни содействуют нравственному воспитанию и непосредственно, и опосредованно (раскрытием задач и значения той или иной составной части воспитания в общем процессе развития и формирования личности).

Пословицы - «цвет народного ума» (В.И. Даль), удовлетворяли многие духовные потребности: познавательные-интеллектуальные (образовательные), производственные, эстетические, нравственные и др. «Пословица или поговорка есть краткое и ловкое какое-нибудь высказывание, в котором одно говорится и иное подразумевается, то есть слова говорят о некотором внешнем физическом, знакомом предмете, а намекают на нечто внутреннее, духовное, менее знакомое» (Я.А. Коменский). «Мудростью старых чехов» называл Коменский пословицы родного народа, оберегающие нравственность. Это выкристаллизовавшееся веками общественное мнение народа, нравственная оценка всех случаев жизни, отражение нравственной культуры этноса. В народных изречениях заключены непреходящие духовные ценности, проверенные на практике сотен и тысяч поколений.

Пословицы и поговорки главной своей целью имеют формирование нравственного облика подрастающего поколения, формирования у них моральных представлений, выработки нравственных привычек и поведения. Главное в пословицах - забота о нравственном воспитании, и почти все подчинено этой задаче. Стремления к знаниям и обогащению ума новыми сведениями о природе и людях рассматриваются в пословицах и поговорках как нравственный долг каждого, забота о здоровье своем и других объявляется моральною обязанностью, а трудолюбие - лучшей характеристикой морального облика. Как в загадках основное и главное сводится к уму и почти все строится с расчетом на умственные качества, так и в пословицах главное - это обращение к нравственности и нравственным качествам молодежи. Если в загадках ум - цель и сущность, а прекрасное - средство и форма, то в пословицах нравственность - цель и сущность, а прекрасное - опять средство и форма. В поговорках и пословицах нравственность, ум и прекрасное оказываются как бы на особенном положении.

Простое произнесение какой-либо пословицы в связи с определенным случаем уже представляет собой упражнение в нравственных поступках.

Основная цель загадок - умственное воспитание. Использование загадок в умственном воспитании ценно тем, что совокуп-

ность сведений о природе и человеческом обществе приобретает ребенком в процессе активной мыслительной деятельности, призывают к совершенствованию своих нравственных качеств, оказывают влияние на умственное, эстетическое и нравственное воспитание [Волков 2009].

Важнейшим из путей повышения духовно-нравственного потенциала обучения и воспитания детей в школе является развитие этнокультурной основы образования, направленной на приобщение учащихся к традициям, ценностям этнокультуры, имеющих целостный характер и представляющих собой сложную систему взаимосвязанных нравственных норм.

В современных условиях единственным каналом передачи, воспроизводства и развития этнокультурной основы становится этнокультурная коннотация [Ахманова 2007: 203] содержания образования, формирование этнической картины мира через содержание образования.

Неотъемлемой частью этнической картины мира, согласно концепции «центральной зоны культуры», является стержень этнической культуры – центральная культурная тема этноса, представляющая собой систему этнических констант. Этнические константы каждой культуры уникальны и не могут быть найдены в культурах других народов, едины для всех её членов, неизменны для этноса [Shils 1961].

Функцией образования становится сохранение и развитие этнических констант центральной темы культуры этноса через их систематическое использование в повседневной педагогической практике. Это обеспечивает эмоциональное развитие личности в условиях многоязычия и поликультурности, включение в действие глубинных процессов, генетически связанных с особенностями психологии народа и выведением этих процессов на современный уровень, содержание образования выстраивается в систему выхода из духовного кризиса.

Принцип этнокультурной коннотации содержания образования заключается в выделении и подчеркивании, сохранении и развитии этнических констант центральной темы культуры этноса, присутствующих во всех компонентах образовательной системы, как система мер, обеспечивающая формирование соответствующей этнической картины мира, этнического самосознания и мышления, развивающая в ребенке уверенность в своих способностях [Панькин 2009].

Содержание образования формируется в виде систематически присутствующей в учебном процессе сквозной этнокультурной темы – однотемного по содержанию учебного материала, относящегося к какой-либо из важнейших сфер этнокультурного опыта, к какой-либо из этнических констант, проходящей через все учебные темы.

«Обращаемость» одной темы на различных уроках, тематический, межпредметный параллелизм позволяет ученику на определённый промежуток времени «погружаться» в определённый этнокультурный учебный концентр.

Понятие «учебный концентр» имеет следующие признаки: постепенность, последовательность, восхождение от простого к сложному, от усвоенного к новому, обращаемость (повторение), разделение содержания на определённые совокупности качественно однотемной информации, на «минимумы», обладающие такими свойствами, как достаточность, законченность, завершённость, содержательная преемственность между ними, движение от первоначально вводимой основной информации к более периферийной, вплоть до факультативной, согласованность распределённого содержания с соответствующими отрезками времени. Учитель систематически возвращается к тематически однородному учебному материалу (с различной степенью интенсивности, обращаемости и по принципу концентрического нарастания трудностей) [Воробьев 1997].

Для формирования этнокультурного содержания образования, в соответствии с учебным планом, этнические константы центральной темы культуры этноса, коннотируются в программы, учебники, электронные учебники, учебные пособия, книги для чтения, хрестоматии, рабочие тетради и другие материалы. Важнейшей задачей становится отбор, выявление принципов и разработка рекомендаций по эффективной организации содержания образования как сквозной этнокультурной темы.

Анализ на основе цивилизационного и этнокультурологического подходов позволил нам установить в культуре, психологии калмыцкого этноса неизменные блоки – этнические константы как структурные элементы центральной культурной темы калмыцкого этноса, объекты коннотации содержания образования: калмыцкий язык, связанный с письменностью «Ясное письмо»; фольклор и эпос «Джангар»; духовные ценности и духовная культура; традиционная «культура жизнеобеспечения»; историческая преемственность и культура родного края; монголосфера, которые являются

сквозными этнокультурными темами содержания образования нового поколения учебно-методических комплексов системы образования Республики Калмыкия [Панькин 2009].

Изучение фольклора монгольских народов, в частности калмыцкого фольклора, в системе образования имеет свои многолетние традиции, однако фольклор как сквозная этнокультурная тема образования ещё не рассматривалась. В этой связи особую значимость представляет система духовно-нравственного воспитания школьников в процессе интеграции фольклора как сквозной этнокультурной темы в содержание базового образования.

В целях реализации концепции этнокультурной коннотации содержания образования, в 2012 году Калмыцкий государственный университет рассмотрел и утвердил проект «Этнокультурная коннотация содержания образования» и создал научно-образовательный центр «Багш» («Учитель») имени академика Г.Н. Волкова.

Таким образом, в современных условиях, единственным принципом, обеспечивающим духовно-нравственную безопасность личности школьников, является принцип этнокультурной коннотации содержания образования, реализация которого возможна в определённых организационно-педагогических условиях: аспиранты, по предложенным темам занимаются диссертационными исследованиями, пишут и защищают диссертации по этническим константам как сквозным этнокультурным темам, проходящим через определённые образовательные ступени; диссертации издаются как монографии; на основе диссертаций и монографий в соответствии с учебным планом, создаются учебные пособия, книги для чтения, хрестоматии и методические материалы, для соответствующих классов различных образовательных ступеней; авторы учебных пособий объединяются в творческие коллективы, создают учебники, электронные учебники, с этнокультурно коннотированным содержанием образования, по соответствующим учебным предметам.

Литература

1. Ахманова О.С. Словарь лингвистических терминов. М.: КомКнига, 2007. 571 с.
2. Волков Г.Н. У колыбели науки. М., 1971. С. 6.
3. Волков Г.Н. Этнопедагогическая пансофия: Монография. Элиста, 2009. – 576 с.
4. Воробьёв В.В. Лингвокультурология (теория и методы). М., 1997. 334 с.
5. Кант И. Религия в пределах только разума. СПб. Издание В.И. Яковенко. 1908. 214 с.

6. Панькин А.Б. Этнокультурная коннотация образования [Текст]: Монография / А.Б. Панькин. Элиста: Калм. гос. ун-т, 2009. 380 с.

7. Слободчиков В.И. Антропологическая перспектива отечественного образования. Екатеринбург: Издательский отдел Екатеринбургской епархии, 2009. 264 с.

8. Толковый словарь русского языка: В 4 т./ Под ред. Д.Н. Ушакова. М.: Гос. ин-т «Сов. энцикл.»; ОГИЗ; Гос. изд-во иностр. и нац. слов., 1935-1940. 848 с.

9. Орфографический словарь русского языка: Более 100 000 слов / Под ред. С.И. Ожегова. – Элиста: Джангар; М.: Локид-Пресс, 2004. 912 с.

10. Колесов В.В. Русская ментальность в языке и тексте. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2006. 624 с.

11. Ушинский К.Д. Собрание соч., т. 2, М.-Л., 1948. С. 557.

12. Цит. по «Литературной газете», 23 июня, 1971, № 26. С.5

13. Shils E. Centre and Periphery // The Logic of Personal Knowledge: Essays / ed. by M. Polanyi. London, 1961.

FOLKLORE AS AN ETHNOCULTURAL THEME IN SPIRITUAL AND MORAL EDUCATION OF SCHOOL PUPILS

Arkady B. Pankin (Elista, Russia)

The article analyses educational aspects of folklore, traditions of its implementation and use in educational sphere, perspectives of further integration of folklore and education.

С. Н. Цеденова (Элиста, Россия)

ФОЛЬКЛОРНЫЕ МОТИВЫ В МОНГОЛЬСКОЙ ИСТОРИЧЕСКОЙ ПРОЗЕ

Проблема взаимосвязи фольклора и литературы – одна из важных проблем современной филологии. В литературоведении и фольклористике накоплен значительный опыт в изучении и научной разработке проблемы взаимосвязи фольклора и литературы.

Монгольские народы обладают богатейшим письменным наследием, значительное место в котором занимает историческая проза; этот жанр был и остается самым развитым в литературе монгольских народов. Его традиции были заложены неизвестным автором «Сокровенного сказания монголов» /1240/- первого памятника письменной монгольской литературы.

Академики Б.Я.Владимирцов, С.А.Козин, Ц.Дамдинсүрэн и другие исследователи высоко оценивая художественные достоинства «Сокровенного сказания», писали, что это – «история-хроника, переданная эпическим стилем и пропитанная «ароматом степи», а также подчеркивали, что «Сокровенное сказание монголов» – настоящее литературное произведение, и притом самое интересное, самое яркое, с которым не может сравниться ни одно создание последующей монгольской литературы» [Владимирцов 2002: 307; Козин 1941:94].

Для «Сокровенного сказания» характерно широкое использование различных жанров устного народного творчества при воссоздании картин исторического прошлого. «Художественные фрагменты органично связаны с общим сюжетом повествования.» Сокровенное сказание» в полной мере обязано своими художественными достоинствами устному поэтическому творчеству, т.к. фольклор был для автора памятника главным источником, откуда он черпал свои художественные образы и приемы» [Гаадамба 1997:32].

Исторический жанр, зародившись в XIII в., ряд столетий сохранял и развивал свойственную ему самобытную литературную традицию. Монголы не только бережно хранили старинные традиции, но и создавали новые предания, легенды, вдохновляясь древними образцами, порой и просто подражая им. Авторы поздних исторических произведений широко использовали как устные, так и письменные версии первого памятника.

XVII-XVIII века у монголов возрастает интерес к своей истории, о чем свидетельствует появление большого количества исторических сочинений. Это анонимные «Алтан тобчи» и «Шара тууж», «Алтан тобчи» Лувсан Данзана, «Эрдэнин эркэ» Галдана, «Эрдэнин тобчи» Саган Сэцэна, «Болор эркэ» Рашипунцага и др. Из этих сочинений мы узнаем, чем жил монгольский народ, как развивалось его мировоззрение, духовная жизнь, как он сам оценивал все, что происходило с ним в те далекие времена. Известные и неизвестные авторы исторических летописей создавали живые картины прошлого, стремясь передать дух своего времени. «Благодаря использованию древних преданий в «Алтан тобчи» наблюдается значительно большее по сравнению с другими летописями количество разнообразных поэтических фрагментов. Можно смело сказать, что в «Алтан тобчи» представлены все жанры монгольской поэзии средневекового периода», – отмечает Н.П. Шастина. [Лувсан Д.1973: 30]. Предания, легенды, восхваления, поучения, пословицы – все эти литературные фрагменты, широко представленные в исторической прозе монголов, позволяют нам

говорить об оригинальности этих произведений и считать их художественными повествованиями. «Сложилась традиция соединять описания исторических событий со сказочными сюжетами, сопровождать их мудрыми изречениями, поучениями, заимствованными из дидактической и одической поэзии, исторических легенд и эпического фольклора». [Неклюдов 1984: 85].

Традиции исторического жанра были продолжены и калмыцкими летописцами, которые обогатили свою литературу оригинальными сочинениями. Это «Сказание о дербен ойратах» Габан Шараба, «Краткая история калмыцких ханов» и «Сказание о дербен ойратах» неизвестных авторов, «Сказание о дербен ойратах» Батур Убаши Тюменя.

Калмыцкие авторы, воссоздавая картины исторического прошлого своего народа, обращались к фольклорным мотивам, хотя и не так широко, как монгольские летописцы. Это легенды и предания об Эсельбейн Сэн Ка, о связке стрел, Йовһн Мергене, мудрые изречения и др. Для калмыцких исторических сочинений характерна явная дидактическая направленность. А.В. Бадмаев отмечает, что «Многие из них отличаются литературными достоинствами – хорошим стилем, образным языком: в них встречаются (хотя и в очень краткой форме) народные предания и легенды, пословицы и поговорки, отрывки эпических произведений и песни, т.е. они включают в себя многие элементы, сближающие их с художественной литературой». [Бадмаев 1984: 91].

Историческая проза монголов – явление весьма своеобразное. Фольклор сопутствует истории развития человеческого общества, отражает эпохальные в жизни нации события., предстает своего рода художественной историей народа, сохраняя оценку событий, факторов прошлого народом «Специфика фольклора, как устного исторического источника в том, в частности, и заключается, что даже рассказывая о делах и событиях вековой давности, фольклорные произведения одновременно явились и произведениями современности. Можно рассказывать о давних событиях; но форма источник для характеристики процессов, совершающихся в народном творчестве в данное время Фольклорные мотивы глубоко проникли в ткань исторических повествований. «Литературно-фольклорные взаимосвязи – практически на всех этапах развития монгольской литературы – были чрезвычайно интенсивными, многое определяющими в облике как книжной, так и устной словесности». [Неклюдов 1984: 242]. Монгольские авторы использовали фольклорные мотивы, которые затем приобретали

письменную форму, обогащая литературу и помогая ей сохранить свою самобытность.

И сегодня историческая проза занимает ведущее место в монгольской и калмыцкой литературах. Жанр исторического романа является одним из важных завоеваний монгольской и калмыцкой литератур. Это романы Ш. Нацагдоржа «Мудрая Мандухай» и «Хрустальное зеркало», Ж. Пурэва «Гнев сердца», Д. Цэмбэла «Амарсана», О. Цэндсурэна «Горячий ветер», Д. Маама «Земля», А. Бадмаева «Зултурган-трава степная», М. Нармаева «Черноголовый журавль», А. Балакаева «Золотая Бумба», Т. Бембеева «У Синь моря» и др.

В монгольских и калмыцких исторических романах, опирающихся на национальную традицию, герой не только представитель народа, он выступает как объект и как субъект социального действия, направленного на разрушение несправедливого строя и утверждение идеала. Положительные герои, как правило, внешне напоминают эпических богатырей, обладают недюжинной силой, благополучно выходят из самых затруднительных ситуаций, которых обыкновенному человеку не осилить. Тумур (Ч. Лодойдамба «Прозрачный Тамир») будучи пойман во время очередного угона ноенского табуна властями, ни слова не проронил при самых изощренных пытках. Тумура зашивают в шкуру быка, оставив снаружи лишь голову, и бросают в тюрьму, откуда ему удастся бежать невероятным образом.

Со сказочным богатырем сравнивает своего героя Хурэла С. Дашдэндэв («Красное солнце»). Герой романа Ш. Нацагдоржа «Мудрая ханша Мандухай» «Мянхай с детства мечтает быть похожим на богатыря Хонгра и брата Гесера Цасшихэра. Много легенд сложил народ о подвигах доброго молодца (сайн эр) Мянхая. Так, например, он одним рывком вытаскивает провалившуюся по уши в болото лошадь, а когда попадает в плен и его привязывают к большой телеге, то он уходит ночью, взвалив на себя телегу.

В женских образах явно прослеживаются черты идеального фольклорного представления о женщине – любящей жены-подруги, заботливой матери, сестры. Извечный идеал женской красоты и добродетели запечатлен в образах Цэрэн и Цэцгэ («Утренняя заря») Долгор, Гэрэл, Дулма («Прозрачный Тамир», Бадам, Догор, Бана («Земля наша»), Мандхай, Ингэн, Хичгэнэ («Мудрая Мандухай»), Сяхля («Зултурган-трава степная»), Харла («Черноголовый журавль») и др. Умной, деятельной, справедливой, мужественной и одновременно нежной предстает героиня в исторической прозе монголов.

В повествовательную ткань исторической прозы огранично входят легенды, предания, сказки мифы. В седую древность уводят воображение читателя сказки странствующих сказателей, народных острословов, просвещенных людей. Так, например, в романе Б. Ринчена «Утренняя заря» приводится сказка о грозном ноене, которому никто не решался посмотреть в лицо; легенда о народном мстителе Ганган Тогс включена в роман Ч. Лодойдамбы «Прозрачный Тамир». Старик Боролдой из романа «Земля и пыль» Д. Маама рассказывает молодым табунщикам сказку о богатыре, погибшем за счастье своего народа; старик Тумуржин рассказывает о подвигах богатырей Джангара и Гесера («Мудрая Мандхай»), в романе А. Бадмаева «Зултурган – трава степная» зайсан Хэмбя рассказывает Бергясу сказку о лебедях. Характерно, что герои романов воспринимают мифы, легенды, предания, сказки как реальные события, хотя они и происходили в незапамятные времена. Истинность того, что сохранила народная память, для них несомненна. Мифы, легенды, предания, сказки, вплетаемые в роман, усиливают эмоциональное воздействие повествования, помогают оттенить поставленные в романе проблемы, служат средством философского осмысления судьбы, как отдельного человека, так и целого народа.

В ткань монгольских и калмыцких исторических романов органично входят образцы всех жанров афористической поэзии. Пословицы, поговорки, восхваления, благопожелания, песни широко представлены в рассмотренных нами романах. Пословицы и поговорки, являясь одним из динамичных жанров народного творчества, заключили в себе «все деятельные силы демократической культуры» (Аникин В.П.: 3). В пословицах и поговорках с присущей им лаконичностью и экспрессией выражены острый ум, природная наблюдательность народа, глубокая мудрость. Пословицы и поговорки используются как средство раскрытия образов, характера героев, конфликтной ситуации, сюжета повествования.

Благопожелания и восхваления всегда были неотъемлемой частью жизни монголов. Использование монгольскими и калмыцкими романистами этих оригинальных единиц фольклора обосновано, на наш взгляд, не только эстетическими потребностями, но и функциональными возможностями данного жанра.

В соответствии с фольклорной традицией романисты особое место отводят детальному описанию коня. Вся жизнь монгола связана с конем. «Настоящий мужчина должен родиться на коне» – гласит монгольская пословица. Конь является не только неизмен-

ным спутником героя, он друг своего хозяина, верный союзник и помощник.

В историческом романе тесная связь с фольклором выступает как характерная черта поэтики. Фольклор представляет важный источник глубокого изучения и понимания духовной культуры народа, его многовекового опыта, познания природы своего народа.

Таким образом, в монгольской исторической прозе тесная связь с фольклором выступает как характерная черта поэтики. Творческое освоение писателями традиций устно-поэтического народного творчества на протяжении развития литературы было направлено на художественное изображение действительности.

Литература

1. Аникин В.П. Теория фольклора. М, 2004
2. Бадмаев А. Калмыцкая дореволюционная литература. Элиста, 1984.
3. Бадмаев А.В. Калмыцкие историко-литературные памятники. Элиста, 2003
4. Владимирцов Б.Я. Работы по истории и этнографии монгольских народов. – М., 2002.
5. Владимирцов Б.Я. Работы по литературе монгольских народов. М., 2003
6. Гаадамба Ш. «Сокровенное сказание монголов» как памятник литературы XIII в. // Монгольская литература, М., 1997.
7. Ендон Д. Сказочные сюжеты в памятниках тибетской и монгольской литературы. Улаанбаатар, 2013.
8. Козин С.А. Сокровенное сказание. Монгольская хроника 1240 г. под названием Монголун нигуча тобийян. Юань-чао-биши. Том 1., М., - Л., 1941.
9. Лувсан Данзан. Алан тобчи. М., 1973.
10. Монголын нууц товчоо. Улаанбаатар., 1976.
11. Неклюдов С.Ю. Героический эпос монгольских народов. М., 1984.
12. Цааган Д. Монгольские летописи XV – XVII вв. и литература. // Монгольская литература. М., 1997.

FOLK MOTIVES IN THE MONGOLIAN HISTORICAL FICTION

Svetlana N. Tsedenova (Elista, Russia)

The article considers the problem of correlation between folklore and literature. On the material of the works of Mongolian fiction the author gives a detailed consideration to this problem.

М. А. Лиджиев (Элиста, Россия)

ПРОБЛЕМА ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ ЛИТЕРАТУРЫ И ФОЛЬКЛОРА В КАЛМЫЦКОМ ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИИ

В последние десятилетия на пространстве полиэтнической России возрос интерес к историческому прошлому, национальным корням, к своей культуре и традициям. Все это позволяет народам, проживающим в Российской Федерации вдумчиво относиться к духовно-культурным истокам своих литератур. В настоящий период богатое идейно-эстетическое наследие определяет новые аспекты в решении проблем национальных традиций и художественного новаторства, формирования творческого метода как эстетического отношения – к действительности, к творческой индивидуальности, исторической обусловленности национальной картины мира.

Социокультурные изменения, начавшиеся в российском государстве в конце XX века, деидеологизация общественной жизни, в том числе и практики научных исследований, открывают возможности иных подходов изучения литературы советской эпохи. Время требует нового осмысления многих проблем литературы, через которые можно глубже понять национальный характер, жизнеспособность этноса.

История калмыцкой литературы дает возможность ставить и решать существенные проблемы становления, развития и нынешнего состояния литературы в современной литературе народов России в целом. Насущность одной из проблем этого ряда обусловлена многообразной проблематикой взаимодействия поэзии с устным народным творчеством. Изучение роли и места фольклорных тем, мотивов, образов, фольклорной символики в художественной литературе требует глубоких и целенаправленных исследований, в том числе в аспекте изучения поэтических жанров. Закономерно, что на современном этапе своего развития богатейший фольклор и уходящая корнями в глубокое историческое прошлое литература калмыцкого народа оказались перед настоящей необходимостью интенсивного изучения в плане их взаимосвязей.

История становления и развития калмыцкой литературы нового времени подтверждает, что влияние фольклора на литературу в ходе исторического процесса не снижается, а каждый раз изменяется. Изучению различных проблем калмыцкого фольклора и литературы были посвящены труды известных востоковедов Б.Я. Владимирцова, Г. Гомбоева, С.А. Козина, В.Л. Котвича, Г.С. Лыткина А.М. Позднеева и др., установивших, что на основе богатей-

шего фольклора в значительной степени и возникли национальные литературы монгольских народов.

Фундаментальные исследования Б.Я. Владимирцова, его публикации литературных и фольклорных текстов, а также переводов способствовали становлению и развитию монгольского литературоведения в целом. В своих трудах, посвященных литературе общемонгольского периода, Б.Я. Владимирцов отмечал, что «монголы имеют собственную национальную литературу, которая в полной мере удовлетворяет известным запросам монгольской души» [Владимирцов 2003: 66].

Академик С.А. Козин, исследовавший древнейший памятник монгольской литературы «Сокровенное сказание», считал, что монгольская хроника XIII столетия отличается от общего типа подобных ему произведений мировой литературы. Это отличие проявляется «в некотором роде универсальных по своему синкретизму произведениях монгольской литературы, включая в себя многообразные элементы: и документально-исторические, и эпические, и элементы литературной лирики, и повести, и даже зачатки драмы и трагедии» [Козин 1941: 6].

В сравнительно-типологическом плане фольклор тюрко-монгольских народов рассматривался и в трудах В.М. Жирмунского и Е.М. Мелетинского. В их исследованиях образцы раннемонгольской литературы, как правило, изучались в качестве исторических источников. Позднее в своей работе «Героический эпос монгольских народов: Устные и литературные традиции» С.Ю. Неклюдов основное внимание уделил проблеме формирования и эволюции эпических жанров как важнейшей для понимания генезиса и специфики развития монгольской литературы на протяжении ее исторического существования. Обосновывая важность исследования в этом направлении, автор подчеркивал, что «связь с народным творчеством в большой степени определяет пафос литературных произведений, стиль и жанровую природу. Кроме того, древняя литература монголов связана с историческими и мифологическими преданиями, с гномической, панегирической поэзией» [Неклюдов 1984: 8-9].

Литературному творчеству монгольских народов с древнейших времен и до XX столетия посвящены работы Г.И. Михайлова «Литературное наследство монголов» и «Проблемы фольклора монгольских народов». Привлекая широкий фактический материал, автор представил обзор всего многовекового пути монгольской литературы и фольклора, начиная с устного народного творчества. Эти работы, безусловно, стали крупным достижением в области изучения литературы монголов в XX веке.

Проблеме взаимоотношения литературы и фольклора в калмыцком литературоведении посвящены исследования А.В. Бадмаева, Р.А. Джамбиновой, М.Э. Джимгирова, А.Ш. Кичикова, И.М. Мацакова, В.Д. Пюрвеева и др., в том числе и один из разделов двухтомного коллективного труда «История калмыцкой литературы», посвященный историческим аспектам взаимодействия фольклора и литературы. В первом томе освещаются письменные памятники, жанры устной народной поэзии, героический эпос «Джангар». Во втором - авторами определены основные этапы развития калмыцкой литературы и проблемы взаимовлияния и взаимообогащения фольклора и национальной литературы.

Проблемы становления и развития калмыцкой литературы были в центре внимания И.М. Мацакова в его трудах «Ветераны калмыцкой литературы», «У истоков», «Писатель и время», «Нимгр Манджиев», «Аксен Сусеев» и др. «Используя опыт русской литературы и обращаясь к национальным литературным традициям, калмыцкая литература достигла серьезных успехов в развитии всех жанров, - подчеркивал автор. - Появился ряд эпических произведений: повестей, поэм. Разрабатывались литературные виды народного, устно-поэтического творчества» [Мацаков 1967: 36].

Исследователь письменных памятников калмыцкой литературы А.В. Бадмаев отправляется от положения о том, что «самым главным и ценным капиталом в духовном наследии калмыцкого народа было и остается богатейшее устное народное поэтическое творчество. Фольклор, как известно, является основой письменной литературы, которая черпает в нем сюжеты и образы» [Бадмаев 1984: 146-147].

Многосторонняя проблематика развития калмыцкой литературы рассмотрена В.Д. Пюрвеевым в работах «Обретение зрелости», «Октябрь и калмыцкая литература», «Жанровое движение», ««Джангар» и калмыцкая поэзия XX века». Исследуя жанровые формы и закономерности развития литературного процесса в калмыцкой поэзии, автор дает обстоятельный анализ творчества калмыцких поэтов разного периода, выявляет идейно-художественные искания поэзии XX века, в значительной мере обусловленные и влиянием на нее фольклора. Представляется определяющим указанием В.Д. Пюрвеева: «При исследовании фольклора и литературы как целостных эстетически-художественных систем, генетически связанных определенными, но разными историческими условиями, следует учитывать, прежде всего, те константные жанровостилевые признаки, которые определяют их художественную всеобщность а, следовательно, своеобразие и специфику функциони-

рования. Внутренняя дифференциация жанров фольклора и литературы, отражающая динамичность и изменчивость этих систем, не отменяет их общих, типологически устойчивых признаков и принципов художественного воздействия» [Пюрвеев 1996: 19].

В числе работ, посвященных исследованию калмыцкой литературы, следует отметить труды Р.А. Джамбиновой «Дыхание современности» «Роман и автор, новые грани художественности 1960 - 1990 гг.», «Писатель и время», «Литература Калмыкии: проблемы развития», затрагивающих в том числе и проблему взаимодействия фольклора и литературы на разных этапах становления калмыцкой литературы. «Наука о литературе доказала, что корни народного творчества подспудно питали литературу, но теперь важно прояснить, какова картина в национальных литературах, – расставляет акценты Р.А. Джамбинова, – скажем, опыт развития калмыцкой прозы – свидетельство того, что национальные традиции, воспринятые и обновленные в условиях современности, обретают сегодня новое художественное звучание. Поворот к национальным традициям, осознание их роли в литературе наметились еще в период «оттепели» 1960-х годов. Литература и фольклор – две художественно-эстетические системы, которые исторически находятся в постоянном взаимодействии» [Джамбинова 2003: 27].

Те или иные аспекты проблематики взаимодействия литературы и фольклора рассматриваются также в многочисленных публикациях калмыцких писателей, критиков и литературоведов в республиканских научных и периодических изданиях. Статьи М.Э. Джимгирова, Д.Б. Дорджиевой, С.К. Каляева, З.И. Килгановой, Д.Н. Кугультинова, Б.Б. Лиджиевой, Н.Н. Мусовой, В.У. Очирова, Н.Н. Полякова, А.Г. Салдусовой, К.Э. Эрендженова и др. построены на обширном материале и выявляют специфические национальные черты ее поэтики. Как отмечают авторы, в развитии калмыцкой поэзии XX века решающую роль сыграл синтез фольклорных и книжно-письменных приемов. С проблемой литературно-фольклорных взаимосвязей и комплексом различных самобытных национальных традиций закономерно связана проблема генезиса литературных жанров. Взаимодействие принципов традиций двух уровней художественного творчества – устного и письменного, т.е. фольклорно-литературные взаимосвязи – процесс, сохраняющийся на всех этапах развития калмыцкой поэзии.

Необходимо еще раз подчеркнуть: исторические и литературные памятники дореволюционной калмыцкой литературы, героический эпос «Джангар» и образцы богатейшего устного народного творчества сохранились благодаря существованию национальной пись-

менности «Тодо бичиг», вошли в сокровищницу современной калмыцкой литературы и в целом обогатили литературу народов мира.

После свершения Октябрьской революции начинается новый этап в развитии калмыцкой литературы. В этот период создается национальная литература нового исторического качества. Она начиналась с малых жанров: песен, стихов, агитационно-публицистических листовок, коротких рассказов. Перед писателями 1920-х гг. стояла задача «эстетически утвердить революционные преобразования, через переоценку явлений дореволюционного прошлого, т.е. добиться максимального идейного воздействия на массы» [История калмыцкой литературы 1980: Т. 2, 29]. Фольклорная поэтика, по мнению исследователей, сыграла определяющую роль, так как писатели того времени не имели литературного опыта, не располагали навыками литературно-творческого отображения жизни. Таким образом, «поэзия явилась важным этапом калмыцкой литературы: от нее отталкивалась литература, накапливая опыт художественного освоения действительности» [Джамбинова 2003: 3].

Обращаясь к традиционным жанрам родного фольклора, калмыцкие поэты искали опору в художественном арсенале устно-поэтического творчества. Их обращение к мотивам, сюжетам, жанрам и приемам поэтики фольклора было не только вполне естественно, но и закономерно для периода становления литературы в ее новом историческом качестве. Явившись плодотворной почвой, на которой стала вырастать национальная литература, фольклорное воздействие отнюдь не было равномерно-поступательным; можно выделить определенные периоды в истории калмыцкой литературы, когда писатели и поэты особенно интенсивно обращались к устному народному творчеству.

Первый этап освоения фольклора калмыцкой литературой XX в. выделяется в начальный период ее становления (1920-1930 гг.) и обусловлен принципом «генетической художественной преемственности, где индивидуально-субъективное их выражение ограничено фольклорной объективностью». На втором этапе, после возвращения народа из депортации (1960-1980 гг.), «процесс преемственности народно-поэтических традиций вовсе не прекращается, но заменяется процессом творческого заимствования» [Далгат 1981: 15]. Под влиянием устного народного творчества развиваются такие жанровые разновидности калмыцкой поэзии, как стихотворение, песня, магтал («восхваление»), йорял («благодарение»), поэма.

Взаимодействие устного народного творчества и литературы в разные исторические периоды складывалось по-разному. В кал-

мыцкой литературе 1920-1930-х гг. темы революции и гражданской войны были основными. Потребность художественно отобразить эпоху революционных преобразований определяла стремление авторов к большим идейно-художественным обобщениям. Однако это стремление входило во вполне понятное и закономерное противоречие с недостатком теоретического опыта у начинающих поэтов. И тут неоценимую роль сыграла фольклорная традиция. В этот период обозначился новый этап во взаимоотношениях национальной поэзии и народно-поэтических традиций.

Как известно, переломные эпохи в жизни народов и события большого исторического масштаба определяют появление произведений эпического содержания. В области поэзии это содержание вбирает в себя и художественно интерпретирует жанр поэмы, возрождающийся и обновляющийся в каждую из подобных порубежных эпох, как это было с русской поэмой эпохи романтизма, периода «серебряного века», в 1920-1930-е годы и во время Великой Отечественной войны.

Калмыцкая эпическая поэзия 1930-х гг. представлена поэмами А. Сусеева «Болд зүркн» («Стальное сердце»), «Теегин үрн» («Сын степей»), С. Калыева «Бригадир», «Баатр улан өөрднр» («Богатыри красные орлы»), Н. Манджиева «Тавн талта одн» («Пятиконечная звезда»), Х. Сян-Белгина «Өнчн бөк» («Борец-сирота»), Г. Даваева «Алтма», Ц. Леджинова «Тарха көвүн» («Шелудивый мальчик»). Они были первыми крупными произведениями, положившими начало развитию эпической поэзии в калмыцкой литературе. На наш взгляд, одна из причин появления такого рода произведений заключается в том, что национальная литература имела дело со специфической аудиторией, эстетические вкусы которой были сформированы системой фольклора. Калмыцкие поэты вынуждены были ориентироваться на читателя, в восприятии которого образ поэта мало чем отличался от образа сказителя или исполнителя героического эпоса.

Наблюдения позволяют сделать предварительный вывод о том, что поэты, обращаясь к образам героев народных преданий как к образам живым и актуальным, рассматривали фольклорное наследие не только как коллективный способ познания жизни, но и стремились к общим структурным принципам построения характера и создания фактуры героя, присущим тому или иному жанру народного творчества. Пожалуй, само время, выхватившее из народной среды новых героев, диктовало необходимость именно такого эпически обстоятельного внимания авторов к изображению характеров своих героев при одновременном широком показе социально-

исторического и этнографического фона народной жизни. Все это позволяет говорить о неиссякаемых возможностях традиций фольклора для нового этапа развития эпической поэзии в целом. Эпически осваивая современность и историческое прошлое, калмыцкие поэты создавали в 1930-х годах произведения свидетельствующие о плодотворности их художественных поисков в опоре на народное творчество. Обращаясь к образам героев, языковым средствам и поэтической системе традиционной народной поэзии и обогащая свое творчество, калмыцкие поэты перенимали из фольклорного наследия то, что было близко им по идейно-эстетическим принципам, преобразуя фольклорные элементы в соответствии со своими творческими замыслами.

Во второй половине 1930-х г. был издан ряд памятников устно-поэтического творчества – сборники сказок, легенд, пословиц. Продолжается и активизируется работа по собиранию и систематическому изучению фольклора. Публикуется калмыцкий героический эпос «Джангар». В эти же годы проводится республиканский слет сказителей-джангарчей, который явился своеобразной подготовкой к празднованию 500-летнего юбилея эпоса «Джангар», проведенному в 1940 г. Тогдашний лидер советских писателей А. Фадеев, предвещая будущее калмыцкой литературы, усматривал в грандиозных торжествах в связи с юбилеем народного эпоса «залог того, что калмыцкий народ уже создал, и будет еще создавать быстрыми, семимильными шагами настоящую калмыцкую литературу» [Мацаков 1981: 71].

В годы Великой Отечественной войны наиболее чуткой к трагически изменившимся запросам эпохи и особенно действенной вновь оказалась поэзия, которая обогатилась значительными произведениями, новыми идеями и образами. В соответствии с событиями и обстоятельствами военного времени произведения калмыцкой литературы тех лет посвящены в основном героической тематике защиты отечества и подвигу сражающегося народа. Закономерно, что в поэзии этого периода усиливается интерес к патриотическим и героическим традициям прошлого, к преданиям ратных подвигов предков. Обращаясь к образам эпических богатырей, к военной славе своего народа, поэты стремились полнее и непосредственнее воспроизвести ощущение времени в формах, присущих «миропониманию своего народа» [История калмыцкой литературы 1980: Т. 2. 174].

Высокий патриотический пафос, единый порыв всех советских людей к противостоянию фашизму, твердая вера в победу выра-

зились в произведениях калмыцких поэтов начала 1940-х годов. Многие произведения тех лет отличаются глубиной раскрытия мыслей и чувств человека на войне, прочностью связей их героев с национальными традициями, коренящимися в духовной жизни народа. Опыт воплощения в художественной форме духовного мира народа, его идеалов, стремлений, надежд, сыграл особую роль в поэзии военных лет.

Как печально известно, закономерный процесс развития калмыцкой литературы в новых исторических условиях был прерван насильственной депортацией народа. Одним из самых трагических последствий ссылки стала утрата важнейших звеньев, связывавших поколения опытом передачи национальных традиций от старших к младшим – традиций культуры и народного слова.

После возвращения из депортации в развитии калмыцкой литературы первостепенную важность приобретают вопросы отображения актуальных тем современности. Калмыцкая литература конца 1950-1980-х гг., стремясь преодолеть перерыв в своем развитии, естественно, опирается на опыт национальных литератур. В этот период совершается окончательная смена фольклорной основы словесного творчества на литературную, т.е. происходит сдвиг от фольклорно-мифологического мышления к художественно-реалистическому. Этот системный сдвиг приводит к изменениям функций традиционных элементов фольклора в художественном произведении и их постепенной замене на литературную обработку оригинальных фольклорных произведений. В калмыцкой поэзии 1960-1980 гг. значительное место занимает поэтическая обработка, стилизация мотивов народных преданий, легенд, сказаний, былин, песен и сказок. На основе сказочных сюжетов были созданы поэмы Д. Кугультинова «Сар Герл» («Сар Герел»), С. Каляева «Туула тонһс» («Заяц Попрыгунчик»), А. Балакаева «Алти чеежтэ Жирһл болн Цецн сээхн күүкн Кишгтэ» («Златокудрый Джиргал и красавица Кишигтя»).

В свою очередь использование фольклорных элементов в виде литературных обработок сюжета или прямых реминисценций уступает место свободной творческой работе поэтов над народно-поэтическими источниками. Калмыцкая поэзия все больше начинает осмысливать «судьбу человеческую, судьбу народную» (А.С. Пушкин) в их универсальных связях с окружающей действительностью и миром в целом.

Калмыцкая поэзия, еще тесно связанная с эстетическими принципами и плодотворной традицией народного творчества, дости-

гает значительных художественных высот. Унаследованная устная художественная культура продолжает сохранять свое значение и для калмыцкой поэзии во второй половине XX века, и для современности. В своем закономерном развитии национальная литература нового времени ассимилирует художественный опыт прошлого, поскольку опирается на наследие, в котором уже синтезированы результаты более ранних стадий ее эволюции.

Литература

1. Бадмаев А.В. Калмыцкая дореволюционная литература. – Элиста: Калм. кн. изд-во, 1984.
2. Владимирцов Б.Я. Работы по литературе монгольских народов. – М.: Вост. лит., 2003.
3. Далгат У.Б. Литература и фольклор: Теоретические аспекты. – М.: Наука, 1981.
4. Джамбинова Р.А. Литература Калмыкии: Проблемы развития. – Элиста: АПП «Джангар», 2003.
5. История калмыцкой литературы: Советский период. – Элиста: Калм. кн. изд-во, 1980. – Т. 2.
6. Козин С.А. Сокровенное сказание: Монгольская хроника 1240 г. под названием *Mongyol-un niyuča tobčiyān*. Юань чао би ши. Монгольский обыденный сборник. – М.-Л: Издательство Академии наук СССР, 1941. – Т. 1.
7. Мацаков И. М. Калмыцкая советская художественная литература 20-30 годы. – Элиста: Калм. кн. изд-во, 1967.
8. Мацаков И.М. У истоков. – Элиста: Калм. кн. изд-во, 1981.
9. Неклюдов С.Ю. Героический эпос монгольских народов: Устные и литературные традиции. – М.: Восточная литература, 1984.
10. Пюрвеев В.Д. Жанровое движение. Эволюция жанровых форм и внутренние закономерности развития калмыцкой поэзии XX века. – Элиста: Калм. кн. изд-во, 1996.

THE PROBLEM OF INTERACTION OF LITERATURE AND FOLKLORE IN THE KALMYK LITERARY CRITICISM

Mingiyan A. Lidzhiev (Elista, Russia)

The article reveals theoretical problems of study of interaction between literature and literary criticism in the Kalmyk folklore. The author compiles and systematizes the existing theoretical material on the problem of interaction of Kalmyk literature with folklore in the process of historical development. The main ways of their interaction are classified.

ИЗ ИСТОРИИ ИЗДАНИЯ ЖУРНАЛОВ
«ИСКУССТВО ВНУТРЕННЕЙ МОНГОЛИИ» И «ОНОР ЦЕПЕГ»

[illegible]

ଜାଣି ନିଶ୍ଚିତ ଭାବେ ଗ୍ରହଣ କରାଯାଉ

[illegible][illegible]

« הַיְהוּדִים » ש' הַיְהוּדִים ר' הַיְהוּדִים י'
« הַיְהוּדִים הַיְהוּדִים ש' הַיְהוּדִים י' הַיְהוּדִים » ח' »

Զեւորները խորհրդակցեցին և որոշեցին, որ Երևանի և Գյումրիում ձեռնարկելու
 խնդրանքով, իսկ Երևանի ծրագրաշարից ու Երևանի քաղաքի ինչպես Գյումրիի քաղաքի
 միջնակցական դասից Երևանի քաղաքի ինչպես Գյումրիի քաղաքի
 ինչպես Գյումրիի քաղաքի ինչպես Գյումրիի քաղաքի ինչպես Գյումրիի քաղաքի
 ինչպես Գյումրիի քաղաքի ինչպես Գյումրիի քաղաքի ինչպես Գյումրիի քաղաքի

[illegible][illegible]

ପ୍ରତ୍ୟକ୍ଷ ମନୋବୃତ୍ତି ଶୃଙ୍ଖଳା

Յուդա « Խառն Խաղաղ և Խաղաղ » Խաղաղ Խաղաղ և Խաղաղ և

[illegible]

« Ես եմ Իսրայելի տ' Եստ' Եստ' » - Կոստան Եմ « Ես եմ Ես » - Կոստան տ' Եստ' Եստ' տ' Եստ' Եստ' Կոստան Եստ' ..

《 Խաղի Խաղաղ և Խաղաղ Խաղաղ 》 Խաղի Խաղ Խաղաղ Խաղ և Խաղաղ
Խաղ :

[illegible][illegible]

[illegible]

« ከጥቅም ሆኖ የሚያገለግል ሆኖ ለሕዝቡ ምንም ዓይነት ጥቅም ሊያገለግል አይችልም። »

Т. М. Хаджиева (Москва, Россия)

ТЮРКО-МОНГОЛЬСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ В КАРАЧАЕВО-БАЛКАРСКОЙ «НАРТИАДЕ»

Карачаево-балкарские героические песни и сказания о богатырском племени нартвов являются одной из национальных версий общекавказской «Нартиады», которая относится к числу архаических эпосов. В эпосе балкарцев и карачаевцев кавказские и локальные самобытные эпические традиции своеобразно сочетаются с эпической традицией тюрко-монгольских народов. Один из первых исследователей карачаево-балкарской мифологии, Л.И.Лавров, указывал и на параллельное существование в их религиозных верованиях «древнетюркских, аланских и кавказских пластов». При этом он на большом фольклорном и этнографическом материале убедительно показал, что доминирующим у них является тюркский пласт. Так, в религиозных верованиях балкарцев и карачаевцев главенствующее положение занимал Тейри (Тенгри) – верховное божество всего тюрко-монгольского мира. В начале XIX в. Г.Ю.Клапрот писал, что «балкарцы и карачаевцы почитают бога, именуемого не Аллахом, а Тенгри, в качестве подателя всякого добра» [Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов 1974: 245].

В сказаниях Тейри выступает как «творец и податель добра и блага». Когда появились нартты, «Тейри Неба, Тейри Солнца, Тейри Земли и Тейри Воды посоветовались [и решили]: Тейри Воды будет давать роду человеческому воду для питья; Тейри Земли взял на себя растить урожай и кормить человека; Тейри Солнца – светить; Тейри Неба – посылать дожди». [Нарты 1994: 302]. Тейри покровительствует и помогает эпическим героям во всем.

С тюрко-монгольскими эпическими памятниками рассматриваемый эпос роднят не только языковые, стилистические особенности, ритмическая организация стиха, в нем прослеживаются и много сюжетно-тематических совпадений, сходство целого ряда мотивов, ситуаций, мифологических и религиозных образов и представлений. Песенное бытование эпоса балкарцев и карачаевцев, как и у большинства тюрков – одна из ярких, самобытных особенностей их эпической традиции. Именно благодаря стихотворно-песенной форме существования в их эпосе произошла консервация многих архаических элементов, которую отмечали собиратели и исследователи Нартиады (С-А.Урусбиев, М.В.Рклицкий, Б.К.Далгат и др.).

Карачаево-балкарская «Нартиада» – композиционно разработанный и завершённый эпос: в нем воссоздана жизнь нартского племени от его появления на земле до переселения его на небо и в подземный мир. Согласно карачаево-балкарским сказаниям, сотворение мира и нартов связано с деятельностью богов – Тейри (Тенгри) Неба, Тейри Солнца и Тейри Земли, которые принимают самое активное участие в судьбах нартских героев. Спецификой карачаево-балкарской версии «Нартов» является и то, что главная ее эпическая тема – борьба нартов с огромными многоголовыми людоедами – эмегенами. Эмегены не только постоянные враги нартов, они – источник зла и хаоса на земле. Быстро размножаясь, эти ненасытные чудовища пожирают все живое. Чтобы очистить от них землю, Бог создает нартов, которые ведут с ними непрерывную борьбу [Нарты 1994: 305]. Конечно, «миссия очищения земли от чудовищ – характерная для архаической стадии героического эпоса форма выражения коллективного пафоса» [Жирмунский 1974: Т.1: 47]. Эта тема встречается в нартских сказаниях всех носителей «Нартиады». Особенностью же карачаево-балкарской версии является то, что в ней почти все эпические герои – Дебет, Ёрюзмек, Сосурук, Алауган, Карашауай, Чюерди, Рачикау и даже Сатанай [Нарты 1994: 347-348; 8: вып.6: 28] – ведут постоянную борьбу с этими чудовищами до полного их истребления. Главным же истребителем эмегенов выступает нарт Ёрюзмек. У него, как и у других подобных ему эпических героев (Гильгамеша, Тора, Амирани, Нюргун-Боотура, героев бурятских улигеров и др.), задача одна – уничтожение чудовищ, которые нарушают мирную жизнь его племени.

Мотив божественного и чудесного рождения связан с образами всех основных нартских героев балкарцев и карачаевцев. Так, в одном из вариантов сказаний первый нарт на земле – кузнец Дебет сотворен Богом [Нарты 1994: 304-305], в другом, основанном на древнейших мифологических представлениях, он – сын Тейри Неба и Тейри Земли [Нарты 1994: 302-304], Сатанай – дочь Солнца и Луны [15: 306-308], Ёрюзмек появился из хвостатой звезды, упавшей, на землю [Нарты 1994: 308-309], Сосурук – сын камня [Нарты 1994: 364-367], Карашауай – внук Дебета, а мать его пятиглавая эмегенша [Нарты 1994: 408-435]. Рождение и мотивировка ухода этих героев с земли не только четко определены, но и взаимосвязаны со всем сюжетно-тематическим комплексом эпоса: они покидают землю после выполнения своих миссий – Дебет и Сатанай, с именами которых связано и время «первопредметов» и «перводействий», исполнив свои цивилизующие функции, а Ёрюз-

мек, Сосурук и Карашауай – уничтожив зло на земле («культурные деяния богатырского плана» – Е.М.Мелетинский). Эти герои, связанные с архаическим слоем эпики, по завершении своего краткого пребывания в земном мире они «возвращаются туда, откуда пришли»: Дебет, Сатанай и Ёрюзмек – в небо [Нарты 1994: 592-597]; Сосурук в камень [Нарты 1994: 390-391], а Карашауай на Эльбрус [Нарты 1994: 484-485].

На «нетрагичность» большинства эпических произведений тюрко-монгольских народов указывают многие ученые [Жирмунский 1974: 109-110; Неклюдов 1984: 86 и др.]. И в карачаево-балкарском эпосе, в отличие от других версий Нартиады, почти все герои бессмертны.

Конечно, «легенды о своеобразном бессмертии любимых народных героев имеют широкое распространение в мировом фольклоре» [Жирмунский 1974: 110], но здесь и в ряде других случаев, когда мы рассматривали тюрко-монгольские параллели в карачаево-балкарском эпосе на уровне сюжетики, мы учитывали, что некоторые из них общефольклорные, и старались оперировать только такими, которые наиболее излюбленны в тюрко-монгольском эпосе и имеют своеобразную специфическую трактовку в их эпической традиции.

Значительное место в эпосе балкарцев и карачаевцев занимают сказания, посвященные нартскому кузнецу Дебету, его сыну Алаугану и внуку Карашауаю. Сказания о Дебете наряду с сюжетной группой о рождении нартских героев являются наиболее архаическим пластом рассматриваемой версии, так как они испытали сильное влияние языческой мифологии. Во всех сказаниях Дебет – не только первый нарт, но и первый кузнец и оружейник на земле: Бог, создав Дебета, поселил его у подножия Эльбруса и он обучил «своих соплеменников ковать железо» [Нарты 1994: 305]. Дебет, как и Сатанай, наделен универсальными функциями. В сказаниях постоянно подчеркивается роль Дебета-первотворца: он первый на земле изготовил различные предметы быта, оружие и доспехи, подковал нартских коней, а в одном из вариантов сказаний говорится, что он выковал даже коня. Данные мотивы характерны и для эпосов тюрко-монгольских народов [Михайлов 1971: 56]. С именем Дебета связаны и такие космогонические мотивы, как появление звезд, звездопад [Нарты 1994: 596-597]. Мастерство Дебета в эпосе ценится и воспевается не меньше подвигов нартских героев, ибо, как говорится в одном из сказаний о нем, «нарты не смогли бы победить своих врагов на земле без всепокрывающего оружия Дебета и боевых коней, которых он подковывал».

Сказания о женитьбе сына Дебета Алаугана на эмегенше, о рождении Карашауая и его воспитании на Эльбрусе относятся к самобытным эпическим текстам нартского эпоса балкарцев и карачаевцев. Алауган, женившись на дочери эмегенши, привозит ее в страну нартов. Но его чудовищная жена (есть варианты, где она изображается даже пятиглавой) пожирает не только своих детей, но и чужих. Опечаленный этим, старый Алауган по совету Сатанай сам (в некоторых вариантах Сатанай или мать Алаугана) во время очередных родов эмегенши выкрадывает ребенка и прячет его в ледниках Эльбруса, где он и вырастает, вскормленный его ледяными сосульками. В некоторых вариантах воспитательницей и наставницей Карашауая выступает Сатанай. Она часто приходит к леднику и присматривает за малышом. В один из своих визитов она смастерила Карашауая лук и стрелы (по некоторым вариантам, он их делает сам), и маленький Карашауай, став искусным стрелком, не пропускал ни одной птицы в небе. Сатанай испытывает силу и ловкость мальчика и только тогда приводит его в страну нартов, где он едва не был съеден родной матерью. Но юный нарт убивает ее.

Многие из этих мотивов имеют яркие параллели в эпосе тюрко-монгольских народов. Например, рождение будущего героя в семье старых бездетных родителей; «отец перед нависшей опасностью прячет сына на вершине горы» [Суразаков 1985: 173]; герой проходит и своеобразную «учебу» – «из самодельного лука, сделанного ему духом – хозяйкой Алтая, пестуньей его... стрелял в птиц и зайцев» [(Пухов 1975: 31]; в публикации Н.Я.Никифорова будущий герой «бежит с луком... Не пропуская кверху летящую птицу... убивает» (Никифоров 1915: 70). «Во всех подобных случаях, – отмечает В.М.Жирмунский, – владение луком, удачная охота считаются признаком возмужалости богатырского младенца» [Жирмунский 1974: 248].

Специфическая особенность карачаево-балкарских сказаний о Карашауае – подробные описания его верного, боевого коня: укрощения, клятвы коня и всадника, испытания ими друг друга, и т.д. Дар перевоплощения коня и яркие атрибуты морского коня в общекавказской Нартиаде типичны для богатырского коня карачаево-балкарского Карашауая [Нарты 1994: 437, 438, 440, 441]. Все эти мотивы традиционны и детально разработаны и в эпосе тюркских и монгольских народов [подробнее Липец 1984: 124-241]. Например, «в башкирском эпосе популярен древний мифологический сюжет о водяных конях... и об их вожаке Ак-Бузате...» [Липец 1984: 125]. Из морских коней произошел и крылатый конь Кёр-оглы – Гыр-ат. О чудесных морских лошадях-драконах, встречаю-

щихся в фольклоре монголов, упоминает в одной из своих работ и Г.Н.Потанин [Потанин 1893: 125] и т.д. В эпосе наряду с прозаическими текстами имеется и ряд песен, посвященных «трехногому, медноухому, булатнокопытному» Гемуде [Нарты 1994: 437, 438, 440, 446], которые, вероятно, восходят к жанру «хвалы коню», имеющему широкое распространение в эпической традиции тюркских и монголоязычных народов (Липец 1984: 228). Значительное число сказаний в цикле о Карашауае посвящено его победе на скачках нартов. Варианты этой сюжетной группы и сказание «Как нарт Карашауай женился на дочери могущественного падишаха» [Нарты 1994: 477-482] обнаруживают разительное сходство с эпосом некоторых тюрко-монгольских народов [см. подробнее Жирмунский 1974: 279, 301; Суразаков 1985: 193, 194]. Особенно много параллелей к циклу Карашауая мы выявили в алтайском эпосе «Маадай-Кара» [Суразаков 1985: 166-217; Маадай-Кара 1973].

Центральное место в системе образов карачаево-балкарского нартского эпоса занимают Ёрюзмек и Сатанай. Сказания и песни о них составляют самостоятельный законченный цикл, в котором различные эпизоды из их «эпических биографий» разработаны во всех деталях. В исследуемом эпосе Ёрюзмек предстает не только как «вождь, муж и старец», но и как могучий богатырь – предводитель нартских воинов. Постоянно подчеркивается его богатырство, физическая мощь, стремительность:

От его крика горы и скалы дрожали,
Дыханием своим он туманы разгонял.
Он головы рубил, как траву косил...
На вороной лошади с гибкими подпругами,
Крылатей могучего орла,
С молнией равный всадник (Нарты 1994: 320).

Нужно подчеркнуть, что в песнях и сказаниях об Ёрюзмеке воссоздается «особый портрет богатыря, находящегося в гневе...» [Пухов 1975: 67], характерный для эпической традиции тюрко-монгольских народов [об этом подробнее см. Гацак 1989: 25-32]. В сказаниях о детстве Ёрюзмек: «Дебет и Ёрюзмек», «Как Ёрюзмек пришел к нартам», он предстает сиротой. А в сказании «Рождение Ёрюзмек» говорится, что кузнец Дебет в горах увидел, как с неба на землю упала большая хвостатая звезда. Когда он пришел к месту ее падения, то увидел расколовшийся надвое большой синий камень: между этих обломков лежал младенец-богатырь, который, «схватив громадную волчицу, сосал ее молоко» [Нарты 1994: 308-309].

Первый подвиг юного Ёрюзмек – победа над божеством нартов «всемогущим Пуком» (Фуком). Спасаясь от преследования

Ёрюзмека, Пук улетает на небо. «Так как Пук был бог, то он, разгневавшись на нартов, задержал дожди; произошла сильная засуха, хлеба перестали цвести, деревья стояли без листьев, животные не плодились, женщины не рожали. Наступило для нартов тяжелое время» [Нарты 1994: 322]. По совету Сатанай Ёрюзмека зарядили в пушку (в одном из вариантов Ёрюзбек попадает в небесное жилище Пука при помощи бурдюка, наполненного воздухом, – «Как Ёрюзбек сражался на небе с Фуком», а в другом при помощи железного топа – «воздушного шара» – «Как Ёрюзбек победил Фука»), выстрелили в небо, и он очутился в небесной крепости (замке, доме) Пука. Здесь, по одним вариантам, он хитростью легко убивает врага, по другим – побеждает в трудной богатырской схватке.

После смерти Пука «семь недель лился дождь с кровью; на земле опять наступил берекет – довольство: хлеба начали цвести, деревья приносить плоды, животные размножаться, женщины – рожать детей» [Нарты 1994: 323]. Ёрюзбек возвращается на землю на коне-ветре, которого к нему послала Сатанай. Нарты устраивают в честь него большой той и поют величальную песню, в которой прославляют Ёрюзмека и его подвиг. А в варианте Урусбиева «Урызбек за свой подвиг был сделан главою нартов, стал общим любимцем и женился на прекрасной всезнающей княжне Сатанай». Сюжет о том, как герой или враг героя улетает в небо от преследования, характерен и для тюрко-монгольской традиции. Так, в «Повести о Хан-Харангуе» герой поднимается на небо, чтобы расправиться с небожителем Эрхем-хар, который является его соперником и врагом, а «один халх-монгольский баатр поднялся на небо, спасаясь от своих врагов» [Михайлов 1971: 108]. Проведенный сравнительный анализ дает нам основание говорить о связи карачаево-балкарских вариантов сказания о борьбе Ёрюзмека и Фука (Пука) с тюрко-монгольской традицией. Во-первых, большинство сказаний на этот сюжет имеют стихотворно-песенную форму. Во-вторых, само божество Фук (Пук), которое относится к специфически карачаево-балкарским, нартским персонажам, генетически восходит к архаическому пласту мифологии тюрко-монгольских народов. Так у монголов – буг, у тувинцев – пук (кара бук) – злой дух, божество (Мифы народов мира Т.2: 540). «Пук – это бесчисленное множество духов... окружающих человека и делающих ему всякие пакости», – пишет Г.Н.Потанин [Потанин 1917: 108]. В сказаниях, где фигурирует Пук, упоминается также его конь-дракон. Мы не исключаем того, что в них речь идет о мифической породе превосходных пестрых морских лошадей – драконов, встречающихся в фольклоре и летописях монголов [Потанин 1893: 125]. К архаической эпике

тюркских народов относится и то, что помимо общекавказского «нарт» с именем Ёрюзмека (во всех вариантах) широко используются эпитеты «алп» («богатырь»), «деу» («могучий»), «эр» («муж», «герой»), которые относятся «к наиболее активной и частой лексике тюркского эпоса» [Неклюдов 1984: 235]. К числу тюркских в вариантах данного сказания отнесятся и образ «алмосту», этнографические и социальные термины «тёре», «той», традиционное эпическое число тюрков «сорок», меру веса «батман» и т.д.

С Ёрюзмеком в Нартиаде связан и сюжет «пир с западнёй». Согласно варианту С.А.Урусбиева, опубликованному в 1881 году нарты хотят отравить Ёрюзмека на пиру, недовольные тем, что «во главе их находится старик». По другим вариантам пир устраивает сын Фука, чтобы отомстить ему за смерть своего отца. Во всех вариантах жена Ёрюзмека, всезнающая Сатанай, ведая, что его хотят умертвить отравленным питьем, вставляет ему в горло медную трубочку и велит ни за что не садится на почетное место, куда его будут усиленно приглашать, и, сославшись на старость, сесть у дверей на пуховики. На первый взгляд может показаться, что этот наказ, как и в дигорском варианте осетинского эпоса, мотивирован тем, чтобы жидкость из трубки выливалась в пуховики. На самом же деле наказ связан с мотивом ямы. Об этом свидетельствует сказание «Ёрюзбек и Кайтмырза» [Нарты 1994: 329], в котором часть нартов во главе с ыном Фука (Пука) Кайтмырзой копают глубокую яму под самым почетным местом в доме, где будет проходить их пир, и готовят отравленную бузу. Такие мотивы, как отравленное питье и яма на пиру, конечно, относятся к так называемым мировым мотивам. «Тема пира-западни вполне обыденна и... в старом фольклоре народов Кавказа» (Дюмезиль). Но наиболее разработанны и излюбленны они в фольклоре тюрко-монгольских народов [Потанин 1883: 135, 178-179, 375; Никифоров 1915: 384; Поппе 1937: 81; Шаракшинова 1968: 115; Уланов 1963: 72; Михайлов 1971: 381; Липец 1984: 33 и др.]. Как отмечает Г.Н.Потанин, «отравление или опаивание особенно сильным... вином в сказках и былинах (тюрко-монгольских. — Т.Х.) часто соединяется с низвержением в яму» [Потанин 1883: 805].

В данных сказаниях и мотив трубки, несомненно, относится к числу тех, которые предки карачаевцев и балкарцев принесли из тюрко-монгольского мира. Так, трубочки для отвода отравленного питья упоминаются и в архаических улигерах бурят. А.Уланов в работе «Бурятский героический эпос» пишет: «В улигерах встречаем хоруур, хобооол — трубочки. Когда героев угощают мангадхайки ядовитым чаем, то они отводят его при помощи этих трубочек»

[Уланов 1963: 72]. Помимо медной трубки для отвода отравленного питья к тюрко-монгольской традиции в анализируемой сюжетной группе относится и «котел о сорока ушках, в котором собравшиеся на «пир с западной» зложелатели Ёрюзмека варят мясо сорока быков. Например, в «Маадай-Кара» мясо варят в стоухой бронзовой чаше [Маадай-Кара 1973: 343,348]; в фольклоре алтайских народов встречаются чугунные котлы о шести, семи, семидесяти ушках; в монголо-ойратском эпосе говорится о бронзовом котле с пятью ручками [Владимирцов 1923: 172] и т.д. В вариантах этого сказания упоминается и общетюркский обычай, по которому при дележе мяса на пире ноги забитых животных давали детям.

В мифологической системе балкарцев и карачаевцев, как и у многих народов мира, особое место занимали священные деревья, которые манифестировали сакральный центр обряда. Судя по тому, что к этим культовым деревьям (Раубазы – в Балкарии; Жангыз терек – Одинокое дерево – в Карачае) обращались с различными испрошениями, им приписывались универсальные функции. И у киргизов священные деревья назывались «одинокое дерево» – «жангыз агач». Такое название бытовало и в Монголии: «ганцханмодо» – «одинокое дерево» [Никифоров 1915: 280]. Как и у древних тюрков, деревья посвящались Тейри и были как бы посредниками между ними людьми.

В нартском эпосе балкарцев и карачаевцев реликты, связанные с культом дерева, встречаются в песне «Волшебная палка нартвов» [Нарты 1994: 584]. В ней говорится о том, что у нартвов была палка, излечивавшая нартвов от всех болезней, а между эмегенами сеявшая мор. «Однажды нартвы вышли на борьбу с эмегенами и истребили их этой палкой». Палки, обладающие чудесными свойствами, есть и в фольклоре тюрко-монгольских народов и, вероятно, и у них являются реминисценцией культа дерева. Так, «Гесер рассекает палкой море и загоняет в него чертей. Особенно популярен миф о шерстобитном прутике – хабай Манзан Гумэ – бабушки... Она дает этот прутик герою сказания... и тот забивает им до смерти чудовище... которого нельзя было победить ни мечом, ни стрелами» [Уланов 1963: 112]. Г.Н.Потанин в IV томе своих «Очерков...» приводит сказание, герой которого – охотник – находит палочку и берет ее с собой, подумав: «Годится огонь растопить». Палочка оказывается волшебной – она на расстоянии убивает и животных и людей, когда же охотник помахал «палочкой над неприятельским войском... все оно легло мертво» [Потанин 1883: 402].

Как известно, волк был одним из тотемов тюрко-монгольских народов. В их эпосе «волк выступает то родоначальником, то кор-

милцем и воспитателем...» [Липец 1984: 120]. Реликты почитания волка мы находим и в эпосе балкарцев и карачаевцев, предки которых глубоко чтили волка: Ёрюзмек, по некоторым вариантам, вскормлен волчицей; одним из его постоянных атрибутов является волчья шуба - символ причастности его к волкам. Ведь в сказании «Рождение Ёрюзмека» на это указывается прямо: «...Он (Ёрюзмек. — Т.Х.), пососав молоко волчицы, породнился с волками», — говорит нартский пастух Дебету [Нарты 1994: 308]. Волчья шуба Ёрюзмека, выступает и символом его власти, силы и знаком, отличающим его от других нартов как предводителя нартов, патриарха племени. Если в древности изображение волка было на знаменах тюркских племен, отмечает Р.С.Липец, то позднее изображение волчьей головы стали носить вожди племени, ханы и т.д. Этот знак был символом их власти, избранности.

В анализируемой версии помимо культа волка обнаруживаются и следы почитания ворона, который был одним из орнитоморфных тотемов древних тюрков и монголов [Сумаруков 1983: 99; Авляев 1988: 68-69 и др.].

Как мы отмечали выше, основными эпическими врагами карачаево-балкарских нартов являются эмегены. Если в сюжетах, которые известны и другим носителям «Нартиады», великан рисуется в русле общенартских традиций, например, в вариантах об ослеплении Ёрюзмеком (Сосуруком) циклопа-великана, то в сказаниях, которые значительно отличаются от других версий или зафиксированы только в данном эпосе, налицо разительное сходство, а иногда и совпадение образа и функций эмегенов со сказочными и эпическими чудовищами тюркских и монгольских народов — якутским абаасы, монгольским мангусом, якутским мангадхаем, калмыцким мусом и мангысом, киргизским дёё-джалмаусом и т.п. [Поппе 1937: 43-52; Потанин 1883: 703; Алтын-Арыг 1988: 161-168, 182, 198-200; Неклюдов 1984: 111-124 и др.].

У многоголовых эмегенов, как и у мифологических чудовищ тюрко-монгольских народов, одна голова главная, а остальные второстепенные: когда Сосурук «отрубил у эмегена четыре неговорящие головы», тот не умер, так как его душа заключалась в пятой, говорящей голове, которую можно было отрубить только мечом самого эмегена. Здесь мотив «главной головы» неразрывно связан с мотивом «условной неуязвимости» [Неклюдов 1984: 119]. У эмегенов в цикле Дебет — Алауган — Карашауай, как и у чудовищ-людоедов эпических произведений некоторых тюрко-монгольских народов, «проявляются черты матриархального уклада жизни» [Гомбоин 1982: 48]. При описании женщин-чудовищ в обеих

сравнимых эпических традициях «подчеркиваются отвисшие груди, закинута за спину» [см.: Неклюдов 1984: 116; Урусбиев 1881: 12]. Как и женщина-чудовище джарутско-хорчинского эпоса Гилбан Шар [Неклюдов 1984: 118], как мифологический персонаж монголов ада [Хангалов 1960: 44], женщины-эмегенши пожирают своих новорожденных детей (жена Алаугана, прабабка эмегенов). Если в других национальных версиях «Нартиады» матриархальные черты присущи только Сатанай, то в эпосе балкарцев и карачаевцев эти черты характерны и для эмегенш. Только в исследуемом эпосе фигурирует образ прародительницы эмегенов [Нарты 1994: 592-596]. Архаические черты образа прабабки эмегенов, подробное, впечатляющее описание других эмегенш (жена Алаугана и ее мать, эмегенша из сказания «Сыновья Дебета и дочери эмегенши» [Нарты 1994: 396-399], характерные только для карачаево-балкарского эпоса, дают основание считать их трактовку реминисценцией древней тюрко-монгольской эпики, так как «мать чудовищ – обязательный персонаж в эпосе бурят, якутов, алтае-саянских народностей» [История всемирной литературы Т.3: 696].

На более ранней стадии развития эпоса эмегенам присущи черты и атрибуты фантастических чудовищ (гигантские размеры, циклопическая сила, каннибализм; они говорят на своем, «эмегенском», языке; их приближение всегда сопровождается стихийными явлениями природы. Съев мясо или выпив кровь эмегена, нарты приобретают его силу, чудесные свойства: «Кто съест хоть один кусочек мяса эмегена, тот в стужу не будет мерзнуть. ...» [Нарты 1994: 486-493]. Эти мотивы встречаются и в эпосе тюрко-монгольских народов, например, «Жена Гэсэра советует ему выпить кровь убитого им мангыса: он не будет бояться мороза» [Потанин: 563], а в «алтайском эпосе те или иные атрибуты чудовища (родинка, молоко, мозг, клыки) являются целебными средствами» [Суразаков 1985: 41]. Несомненно, этот мотив относится к общефольклорному фонду. Например, в «Эдде» Сигурд, чтобы приобрести магическую неуязвимость, съедает сердце и купается в крови убитого им змея Фафнера, но в тюрко-монгольской эпической традиции это один из излюбленных мотивов и имеет свои специфические особенности.

Со временем архаический, хтонический облик эмегенов меняется, они приобретают антропоморфные черты, правда гипертрофированно уродливые. Эмегены уже владеют человеческой речью, варят пищу, ездят верхом, им приписываются коварство и спесивость.

Совершенно иную интерпретацию теперь получает и мотив волшебной силы мяса (крови) эмегенов: даже после смерти части их тела обладают сверхъестественной силой и смертельны для на-

ртов (варианты сказания о добывании Сосуруком огня; «Караша-уай и один юноша»). В более поздних редакциях карачаево-балкарских сказаний мифологические образы эмегенов постепенно трансформируются в образы реальных врагов нарттов (соперник, кровник, социальный враг).

Анализируемый материал показал, что общность эпоса балкарцев и карачаевцев с тюрко-монгольской традицией очень ярко проявляется так же в стилистических, лексических средствах, в поэтическом языке.

Литература

1. Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов. Нальчик, 1974.
2. Авляев Г.О. Этнонимы-тотемы в этническом составе калмыков и их параллели у тюркских народов // Этнография и фольклор монгольских народов. Элиста, 1981.
3. Алтын-Арыг. М., 1988.
4. В.И. Алтайские инородцы. М., 1893.
5. Владимирцов Б.Я. Монголо-ойратский героический эпос. Пб.-М., 1923.
6. Гацак В.М. Устная эпическая традиция во времени. М., 1989.
7. Гомбоин Д.Д. Образы зооантропоморфных врагов в эрхит-булгатских улигерах. // Поэтика жанров бурятского фольклора. Улан-Удэ, 1982.
8. Дрягин Н.М. Анализ нескольких карачаевских сказаний о борьбе нарттов с еммечь. Яфетический сборник. Л., 1930, вып.6.
9. Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос. Л., 1974.
10. История всемирной литературы. Т.1-4. М., 1983-1985.
11. Липец Р.С. Образы батыра и его коня в тюрко-монгольском эпосе. М., 1984.
12. Маадай-Кара. Алтайский героический эпос. М., 1973.
13. Мифы народов мира. Т.1-2. М., 1980-1982.
14. Михайлов Г.И. Проблемы фольклора монгольских народов. Элиста, 1971
15. Нарты. Героический эпос балкарцев и карачаевцев. Серия «Эпос народов Европы и Азии». Составители Р. А.-К. Ортабаева, А.З.Холаев, Т.М.Хаджиева. Вступ. статья, комментарии. и глоссарий Т. М. Хаджиевой - М.: Наука. 1994.
16. Неклюдов С.Ю. Героический эпос монгольских народов. М., 1984.
17. Никифоров Н.Я. Аносский сборник. // ЗЗСОРГО. 1915, т.37.
18. Поппе Н.Н. Халха-монгольский героический эпос. М.-Л., 1937.

19. Потанин Г.Н. Тангутско-Тибетская окраина Китая и Центральная Монголия. Т.2. СПб., 1893.
20. Потанин Г.Н. Казак-киргизские и алтайские предания, легенды и сказки. //«Живая старина» за 1916г. Пг., 1917.
21. Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии. Ч.4. СПб., 1883.
22. Пухов И.В. Героический эпос тюрко-монгольских народов Сибири. Общность, сходства, различия. //Типология народного эпоса. М., 1975.
23. Сумаруков Г.В. Кто есть кто в «Слове о полку Игореве». М., 1983.
24. Суразаков С.С. Алтайский героический эпос. М., «Наука», 1985.
25. Уланов А. Бурятский героический эпос. Улан-Удэ, 1963.
26. Урусбиев С.-А. Сказания о нартских богатырях у татар-горцев Пятигорского округа Терской области. – СМОМПК. 1881, вып.1, отд.2.
27. Хангалов М.Н. Собрание сочинений. Т.3. Улан-Удэ, 1960.
28. Шаракишинова Н.О. Героический эпос бурят. Иркутск, 1968.

TURKIC-MONGOLIAN PARALLELS IN KARACHAY-BALKAR «NARTIAD»

Tanzila M. Khadzhieva (Moscow, Russia)

The article presents the textological analyses of the Karachay-Balkar «Nartiad». The author traces the Turkic-Mongolian parallels in the way of plot composition etc.

Б. А. Берберов (Нальчик, Россия)

УСТНЫЕ ПРЕДАНИЯ О ДЕПОРТАЦИИ: ИСТОЧНИКИ, АКЦЕНТЫ, ПОЭТИКА

Цикл преданий, сгруппированных вокруг исторических событий, связанных с депортацией карачаево-балкарского народа, отличается ярко выраженный трагический пафос. В стихах, песнях, преданиях остались зафиксированными не просто общие контуры депортации, но многочисленные и очень значимые детали выселения, которые могли быть замечены только цепким народным взглядом. По данному богатейшему материалу можно восстановить не только конкретику событий, но и сделать глубокие и обоснованные выводы о психологических особенностях народа, его моральной и духовной силе. «Проблема историзма фольклора заключается не

только в том, чтобы искать факты, которые отразились в тех или иных произведениях, но и в том, чтобы определить возможности и особенности отражения исторических событий разными жанрами. Фольклор историчен в самом глубоком смысле этого слова, потому что он отражает важную переломную эпоху в истории народов и отражает историческую правду, типизируя факты исторической действительности» [Фольклор. Проблемы историзма 1988: 259-260].

В произведениях, направленных на преодоление невиданной трагедии, общественная потребность была велика. Поэтому с первых дней депортации художественное сознание народа начало вести историческую летопись, содержанием которой были не столько факты, сколько освещение этих фактов с народной точки зрения. Причастность создателей к изображаемым событиям или их непосредственное участие стало причиной проникновения в эпический жанр лирических мотивов, поэтому в карачаево-балкарском фольклоре выселения черты эпичности и лиричности синтезированы.

По мнению авторитетных теоретиков фольклора В.П. Аникина и Ю.Г. Круглова «общепринятого определения жанра преданий еще нет» [Аникин, Круглов 1983: 17.] Авторы «Литературного энциклопедического словаря» считают преданием в народнопоэтическом творчестве «сказание, содержащее сведения о реальных лицах и событиях прошлого. Возникнув из рассказов очевидцев, предание при передаче удаляется от фактической первоосновы, подвергаясь вольной поэтической интерпретации, сближаясь со сказкой и легендой, хотя вымысел в предании отличен от сказочной фантастики и легендарных чудес. Не замыкаясь в рамках бытового повествования, предание включает общественные мотивы. Различают предания исторические и топонимические» [Литературный энциклопедический словарь 1987: 303].

Свою трактовку жанра предания дает в книге «Эстетика фольклора» известный ученый В.Е. Гусев: «Предания связаны с историческим прошлым, являются своего рода поэтической историей народа и выполняют образовательно-воспитательную функцию, формируя историческое сознание масс и вместе с тем, развивая эстетическое восприятие ими своего исторического опыта. Жанр преданий может быть разделен на виды: эпонимических (о происхождении географических названий, связанных с деятельностью действительных или вымышленных исторических лиц), собственно исторических (о памятных событиях в жизни народа – переселениях, войнах, восстаниях, стихийных бедствиях, эпидемиях, о

погибших племенах и т.п.), героических (о деятельности и смерти выдающихся исторических лиц, народных героев и т.д.)» [Гусев 1967: 122-123].

Ценный в научно-историческом и художественном отношении фактический материал собирается, систематизируется. Стоит подчеркнуть большую заслугу Байрамуковой Ф., которая собрала десятки преданий, созданных народом в период пребывания в Средней Азии и Казахстане, и издала книгу «Бушуу китаб» (Книга скорби) [Байрамукова 1991. Ч. 1; 1997. Ч. 2.] и «Когда сердце горит от печали», где автор пишет, что «это – Книга скорби, она памятник тем, кто остался лежать на чужой стороне без надгробного камня. Эта книга – исповедь доживших до счастливых дней 1957 года. Она написана и для тех, кто будет жить завтра, дабы не повторилась подобная трагедия нигде, ни для кого» [Байрамукова 2008: 15]. Известный ученый-фольклорист Римма Ортабаева в своей статье «Книга, которую нельзя читать без слез» отмечает, что «в тяжелейших условиях люди не потеряли человеческого облика, чувства сострадания к чужому горю» [Байрамукова 2008: 357].

В 1993 г. в Москве вышла книга «Так это было», которую ее автор Алиева С. называет «летописью фактов, событий, страданий, - а, в сущности, *книгой национального выживания*»⁸. [Алиева 1993. Т. 1: 7.]. Следует отметить сборник «Зорлукъ» (Реквием), авторами которого являются доктора наук КБГУ Эфендиев С., Ахматов И., Гузеев Ж. [Эфендиев, Ахматов, Гузеев 1996], где наряду с поэтическими текстами, воспроизводятся устные рассказы-предания очевидцев трагедии. Дилогию «Депортация. Свидетельствуют очевидцы» [Котлярова, Котляров 2004] собраны и обработаны воспоминания очевидцев, переживших тяготы выселения, разлуки с родиной. Авторы книги «Балкария: боль и гордость: Книга о мудром кузнеце Кязиме Мечиеве» [Котлярова, Котляров 2003] отмечают: «боль – это живые свидетельства очевидцев депортации. Гордость – высоты народного духа, отразившиеся в судьбе и деяниях мудреца и поэта» [Котлярова, Котляров 2003: 4].

Все отмеченные нами источниковедческие работы следует квалифицировать как своевременные и полезные труды, которые в определенном смысле подводят итоги изысканиям многих фольклористов и существенно облегчают работу современных литературоведов. На данном этапе актуальной является задача изучения и системного анализа фольклорных произведений о выселении, определения их жанровой природы, тематического, идейного своеобразия и других художественных особенностей.

Если историки карачаево-балкарского устного народного творчества до сих пор могли обходиться без «фольклора выселения», то теперь исследователь, пожелавший рассмотреть художественную природу фольклора, не может не изучить его «как исторически развивающееся явление, а всю совокупность его признаков как динамическую структуру» [Гусев 1963: 7]. Фольклор отражает особенность мировидения, психический склад, обычаи, верования, художественное мышление – все то, что оставляет дух народа. Трудно переоценить его познавательное, идейно-воспитательное и эстетическое значение.

Специфика фольклора выселения не могла быть осознана сразу и он мог отождествляться с другими явлениями. Но, исходя из накопленного материала, современным пониманием фольклора важно выяснить процесс дифференциации народного феномена XX столетия. «Нас вовсе не должно смущать то обстоятельство, что факты, которые мы теперь по праву относим в область фольклора, в свое время назывались иначе или относились нашими предшественниками к другим областям. Коль скоро объективно они являются фольклором, то восприятие их, каким бы оно ни было, уже должно стать предметом нашего исследования» [Гусев 1963: 5]. Исходя из того, отмечает В. Гусев, что «по мере того, как событие отодвигается в прошлое, устный рассказ в процессе передачи от поколения к поколению может превратиться в предание или легенду» [Гусев 1967: 130].

Такая малоизученная область карачаево-балкарского фольклора как устные предания о депортации может породить разночтения в сфере его научной классификации. В различных публикациях материалы на эту тему обозначаются по-разному; одни могут определить его как «устный рассказ», другие – «документальный рассказ», третьи – «мемуарный рассказ», четвертые – «документальные рассказы-свидетельства», пятые – «художественный документ» и т. д. Полемизируя с С. Н. Азбелевым, В. Е. Гусев утверждает, что он «во многом удачно производя «расчистку» невероятно засоренной области, именуемой обычно «устным рассказом», и убедительно выделивший из казалось бы аморфной стихии современной устной прозы легенды и предания... заявил, что устного рассказа как особого фольклорного жанра не существует» [Гусев 1967: 128].

В результате выселения народа произошли значительные социально-политические и экономические изменения, которые не могли не отразиться на культуре народа. Именно к этому периоду относится расцвет депортационного фольклора карачаевцев и бал-

карцев, в том числе и жанра преданий. Теперь в них усиливаются мотивы, образы и идеи, созвучные новой исторической обстановке. Большое развитие получают идеалы консолидации разрозненного народа, разбросанного в степях Средней Азии и Казахстана. В этот новый период нужно было сфокусировать весь многовековой опыт для сохранения нации. Именно предания о героическом прошлом народа, его духовный опыт становятся выразителем чаяний и стремлений всего общества, что способствовало развитию культа героизма, мужества, стойкости и благородства. Все эти качества в преданиях занимают достойное место.

Во всех преданиях о выселении внимание рассказчика четко подразделяет категории - родина (там) и чужбина (здесь). Как протекала жизнь до 2 ноября у карачаевцев, до 8 марта - у балкарцев. Вот как в большинстве преданий характеризуется начало депортации: «8 марта ранние лучи солнца осветили селение Куспарты, расположенное в Черекском ущелье. Не ожидавшие ничего недоброго женщины готовились отмечать свой праздник. А в это время по узкой извилистой дороге ущелья цепью двигалась большая колонна «студебеккеров», в которых находились вооруженные солдаты, за считанные минуты окружившие селение.

Люди растерялись, когда объявили, что всех балкарцев будут выселять. Началось что-то страшное, невероятное: крики, стоны, слезы женщин. Все происходящее походило на страшный сон... Двигались как в бреду. Все, что люди видели и слышали, не укладывалось в сознании. Аксакалы, белобородые старики, опираясь на палки, обливались горькими слезами, что редко допускают мужчины, собирали горсти родной земли в тряпочки и прятали в карманы. Обнимали свои сакли, камни, деревья. Женщины старались в первую очередь захватить с собой кебин (предметы, предназначенные для похорон). Годами нажитое имущество, скот, все добро оставалось здесь. Когда был дан сигнал к отправке, началась погрузка на машины. Трудно было различить крик, плач женщин, детей, лай собак, мычанье коров – все перемешалось. Это была картина, от которой дыбом вставали волосы. И сейчас звенит у меня в ушах крик одной женщины, у которой в доме была умирающая. Не могла она оставить ее, некому будет похоронить. «Убейте на месте, но не покину ее!» - крикнула несчастная и тут же потеряла сознание» [Котлярова, Котляров 2004: 5].

Предания содержат конкретную информацию относительно географических координат спецпереселенцев, путей их перемещения и конечных точек дислокации (Кавказ, Карачай, Балкария, Ус-

хур, Куспарты, Кант, Кызыл-Кия, Астрахань, Джалал-Абад, Казахстан, Киргизия и т. д.). Тексты изобилуют лексическими единицами, призванными обозначить атмосферу депортации и репрессии (эшелоны, комендант, солдат, часовой, десятидворник, студебеккеры, спецпропуск, XX съезд). В них зафиксированы имена исторических лиц, так или иначе причастных к национальной трагедии карачаевцев и балкарцев (Сталин, Берия, Калинин, Хрущев, реальные фамилии комендантов и др.).

В преданиях повествуется о тоске по родине, о горной фауне, о целебном воздухе Приэльбрусья. Особое место занимают топонимические предания. В них названия того или иного населенного пункта, горы, склона часто объясняются на основе сходства этого названия на родине.

Какая-то часть преданий рассказывает о деяниях авторитетных в народе людей К. Мечиева, К. Кулиева, И. Боташева, А. Согтаева, Ж. Залиханова, К. Отарова и др. Их появление в среде изможденного народа, «рассказы о далекой и прекрасной родине – Кавказе, таинственном, недоступном, отнятом у них» [Котлярова, Котляров 2004: 20], вселяли надежду на скорейшее возвращение людей на историческую родину.

В преданиях портрет персонажа приобретает специфические черты, знаменуя собой качественно новый этап создания фольклорного образа, в котором доминирует его психологический, духовный облик, нежели антропологическая характеристика.

Идеал человека в преданиях – его стойкость. Рассказчики скупы на похвалы персонажа, они не словоохотливы. Их не интересует внешний вид человека, во что он одет, сколько ему лет, мало внимания обращают на его прошлое. Им важно дать информацию на сегодняшний день, его способность и талант, его жизнеутверждающее поведение, трудолюбие, человеческие качества, поступки. Чем он полезен своим бедствующим сородичам? По этому поводу можно привести пример: «Всеобщим любимцем был в селе Хажимуса Кулиев. От своих родителей я слышал немало лестных отзывов о нем. Работая заведующим фермой, делал много полезного, помогал своим землякам, чем только мог. «Хажимуса – золотой человек», – так отзывались о нем представители всех национальностей» [Котлярова, Котляров 2004: 37]. Здесь появляется мысль, что не по внешности надо судить о человеке, а по его умению трудиться, способности держать себя и помогать людям. На подобном примере видно, что эти новые предания реалистично обрисовывая личность, усиливают внимание не на внешних качествах героя, а

на его духовном состоянии. Поступки, которые по традиции некогда приписывались одному герою, обладающему необычайной физической силой или магическими способностями, теперь все чаще совершает множество персонажей.

Исходя из вышеизложенного, можно сказать, что персонажем устного предания депортации является не один избранный герой, а любой представитель народа – житель села, горожанин, военный, депутат, поэт, ребенок, чиновник, бабушка, дедушка, мать, отец, одним словом – все население, так как, единственным признаком выселения была принадлежность к карачаево-балкарской национальности.

Выселение народа происходило в то время, когда практически все мужское население находилось на фронте. Оставались женщины, дети и мужчины, главным образом старики и инвалиды войны. «Не все вынесли тяжесть пути. Старики и дети умирали от голода. Хоронить их не разрешалось. Мертвых на остановках выбрасывали из вагонов, а поезд шел дальше. Разговаривали между собой мало, каждый думал о своем. Могли ли предполагать три моих старших брата, погибших на фронте, что их мать и отец будут мыкать горе, оставшись без крова?» [Котлярова, Котляров 2004: 17].

Как только дали возможность говорить и писать правду о трагедии народа, было издано огромное количество публикаций, начиная от газетной публицистики до документально-художественного повествования и мемуаров. «После 14 лет депортации и вынужденного молчания, наконец, появилась возможность сказать правду о своем народе. И это вылилось, прежде всего, в рассказ о героизме его сыновей и дочерей во время войны. Сами факты подвигов, героических поступков, просто фронтовой жизни карачаевских солдат и офицеров, засвидетельствованные очевидцами и запечатленные в слове без дополнительных объяснений и ссылок, опровергали клевету, возведенную на целый народ. И чем более документирована была проза, тем более весомым становился факт невиновности народа. Чем больше приводилось фактов, цифр, имен, свидетельствующих о равном со всеми советскими народами участии карачаевцев в войне, тем более обнажалась лживость обвинений в его адрес» [Чотчаева 2003: 124].

О «Книге скорби» М. Чотчаева пишет: «Новые подходы к теме выселения народа в книге Ф. Байрамуковой определяются возможностью говорить об этой черной странице отечественной истории всю правду, без ограничений и умолчаний. И Ф. Байрамукова полностью использует эту возможность, создавая из разнородных рас-

сказов своего рода художественный документ, творческая задача которого – поиск истины, правды, и утверждение справедливости» [Чотчаева 2003: 127].

Рассмотрим основные мотивы исторических преданий о выселении – «Сын Терек» (Надгробное Дерево) [Байрамукова 1991: 18.]. «...Третьего ноября «студебеккер», который вез на борту 28 человек, упал с горы... Из них четверо были, которые нас везли (шофер, два офицера и два солдата), они тоже погибли... Из 28 человек в живых остались шестеро... В этой могиле, - сказал Ёска, присмотревшись в землю, где не остались следы могилы, - у Каракетова Гилястана десять человек, Нафисат пятеро детей (все пятеро погибли, она одна осталась, как высохшая ветка), моя бабушка и мать лежат... Рядом тополь – как надгробие, и ему, наверное, недолго осталось цвести, слишком большая ноша лежит на нем...

- Именно в тот день я был свидетелем исполнения молитвы, - говорит Хубиев с удивлением. – Каракетов Гилястан, когда мы еще далеко не отъехали из села: «Они нас к добру не везут, или в море утопят, или же с голоду заморуют. Поэтому, пока далеко не уехали из родной земли, лишь бы машина перевернулась, и все бы сразу до единого погибли» - сказал он. Это горькое проклятие он повторил дважды, и жена за ним дважды сказала «амин». И мой отец: «Тоба-аство (удивление!), как вы такое можете просить, мы не едем туда, где нет Бога», - сказал, посчитав это плохой приметой» (Подстр. пер. авт. статьи). Указанный фрагмент, связанный с исполнением инверсированного, «проклятивного» благопожелания, адресованного самому себе, можно назвать элементом нового мифа. Веру в сверхъестественное, божественное предзнаменование можно встретить во многих преданиях.

Народному сознанию свойственно канонизировать своих духовных учителей и каждый факт их биографии рассматривать как символический знак, таящий высший смысл. Таким антропонимическим символом для балкарцев стал Кязим Мечиев (1859-1945). Исследователь творчества К. Мечиева Р. Кучмезова выразила в концентрированной форме народное мнение о смертном часе поэта, отсроченном на год из-за того, что «в 1944 году он умереть не мог» [Кучмезова 1996: 126], не мог, потому что не было еще веры в возрождение народа. И только «когда он увидел - народ в песках Азии не растворится, есть у него силы на жизнь и силы на возвращение есть, - он ушел...» [Кучмезова 1996: 126] - пишет Р. Кучмезова, объясняя подобный мистический факт величием духа Поэта, исполняющего свою миссию на земле до конца. Таким образом,

в предание вносится элемент чудесного, сверхъестественного. В нем говорится о необыкновенных явлениях, сбывшихся пророчествах, а события осмысливаются как происходящие по воле сверхъестественных сил.

Вот что пишет о нем Борис Чипчиков: «Кязим – человек, интеллигент, рабочий, крестьянин, поэт, философ, теолог – и все ипостаси равны. Такое вообще не встречаемо и даже не слыхано, и звучит как сказка. А он жил и был... И это чистейшая правда – простая и сложная, как вдох и выдох.

Попытаться сравнить его с кем-то не получается. С чем-то есть шанс. С неприхотливой горной травой. С вершинами, что пронзают небо. С пустыней, куда ушел. Со всем естественным: приходящим, уходящим и возвращающимся... С подорожником, пробившим твердь земную у дороги, у той дороги, по которой, если посчастливится и до зубного скрежета поработается, собирая себя, возможно и нам удастся пройти» [Котлярова, Котляров 2003: 218.]. Итак, для Чипчикова личность Мечиева как в сказке, где добро всегда побеждает зло. Фантастика сказок имела реальное, жизненное основание и ее конкретные формы складывались в самой тесной связи с действительностью, где, как в зеркале, отразились жизнь народа и его характер (Аникин В.П.).

На любопытную закономерность обратил внимание фольклорист М. Джуртубаев, заметивший, что «согласно героическому эпосу балкарцев и карачаевцев прародителем народа богатырей нартов является бог кузнечного дела Дебет Златоликий, олицетворение Солнца. С песен о нем начинается устное творчество народа, народная литература. Есть высокий символический смысл в том совпадении, что и начало письменной балкарской литературы связано с именем кузнеца, поэта, мыслителя Кязима» [Джуртубаев 1991: 84]. Но это, на первый взгляд, случайное совпадение таит в себе глубокую закономерность, связанную с движением балкарской поэзии, ориентированной на константы ценностей в объективной и духовной жизни народа. Далее, он приводит народную легенду, согласно которой «Кязим в ночь, когда над казахским селом, куда он попал во время переселения, разразилась снежная буря, вышел из дому и исчез. Сколько его не искали, найти не смогли. Певец жизни, повинувшись зову стихии, сам, без принуждения, пошел на ее голос и слился с ней» [Джуртубаев 1991: 85].

Процитированные нами фрагменты подтверждают одно из жанровых свойств преданий – доведение реального факта до мифологизированного, укрупненного художественного образа, совме-

щающего действительное и сверхъестественное. То же касается и исторического лица, обретающего в преданиях статус мифического, легендарного героя с элементами волшебных, чудодейственных способностей. Другими словами, в преданиях исторический субъект становится больше самого себя.

Согласно исследованиям А. Теппеева, в этот самый тяжкий период Мечиев взял на себя роль проповедника. «Опираясь на посох, он переходит из вагона в вагон, пытаясь поднять дух обессилевшего народа» [Теппеев 2001: 92], - пишет исследователь и приводит уже ставшую легендой историю о том, что многие верующие балкарцы отказывались есть похлебку, выдаваемую спецпереселенцам в дороге, опасаясь свинины. Тогда Мечиев произносил молитву и брался за еду, личным примером увлекая за собой верующих и тем самым, фактически, спасая их от неминуемой голодной смерти.

В этих преданиях К. Мечиев встает величайшей фигурой. Все у него из народа и для народа: и одежда, и мысли, и дела, и пища. Его сравнивают с нарстким героем, с пророком, с рыцарем. Его называют великим учителем. «Кязим был среднего роста, круглолицый, краснощекий, белобородый. С рождения хром на левую ногу. Он не носил под мышками палку, как это обычно делали хромые. У него в руках всегда была камышовая палка, которую он придерживал обеими руками. В дальнюю дорогу отец выезжал на лошади. На коня из-за своего физического дефекта садился не с левой стороны, как большинство людей, а с правой. Правой ногой он наступал на стремя, с помощью руки закидывал левую ногу на круп животного. Палку свою пристраивал на облучок.

Обычной его одеждой были черкеска, горская рубашка. Тканый пояс, на голове шапка, на ногах – сафьяновые или матерчатые чарыки, ноговицы, в холод – чарыки из кийиза. Когда весной занимался поливом участка, работал босиком. При сборе сена, чтобы ноги не скользили, обувался в чабыры.

На здоровье не жаловался. До старости у него все зубы были целые. Из еды любил молочные блюда, калмыцкий чай.

Был постоянным защитником слабых, униженных. Готов был отдать последнее нищему, обездоленному» [Котлярова, Котляров, 2003: 147].

«Впервые его имя я услышал от своей бабушки, печально певшей:

*Это говорит хромой Кязим,
Плачут мои глаза постоянно...*

На мой вопрос, кто такой «хромой Кязим», она ответила, что слово этого человека подобно словам нартов, оно правдиво и величественно» [Котлярова, Котляров 2004: 110].

Из воспоминаний Аскерби Шортанова также можно привести цитату о Мечиеве: «Суровые и величественные громады гор Черекского ущелья, нечеловеческая схватка его жителей с коварными силами природы, а главное – бесстрашие народа в борьбе за свою свободу, счастье и жизнь – все это не могло не породить поэзии эпической мощи. Балкария должна была иметь поэта нартского размаха. Таким был Кязим» [Котлярова, Котляров 2004: 105]. Счастье и жизнь не для себя, а для обездоленных. Такие благородные устремления были у тех нартов, которые своими поступками достигали любви народа.

Кязима Мечиева сравнивают также с пророком. «Кязим был поэтом и заступником, кузнецом и врачом. Забыть Кязима – значит забыть себя... Для многих черекцев мир без Кязима был пуст и безрадостен. Когда он переехал в Кичмалку, Жансурат и Ислам Габаевы, жившие в Хуламе, ощутили с удивлением скорбный гул в ущелье, сгущение тягостно-тоскливой атмосферы. И такое состояние пустоты и тревоги тянулось вплоть до выселения в Среднюю Азию. Потом они решили для себя, что Кязим был как файхамбар (пророк), и тот свет, который был при нем, ушел из ущелья вместе с ним» [Котлярова, Котляров 2004: 410].

Элементы магического реализма нередки в преданиях о Кязиме. Вот еще один характерный пример. «Моя семья была зажиточной. Отец держал трех племенных быков и до тысячи овец. Однажды в стаде начался падеж. Никто не понимал, что случилось и как падеж остановить. Пошли к Кязиму. Он попросил сварить лопатку коровы и принести ему. Когда это было сделано, счистил все мясо, что-то рассмотрел на кости и сказал, что еще какое-то время падеж будет, но его удастся остановить. Он написал какие-то слова прямо на лопатке, велел обмотать ее белой тканью и повесить над дверью, чтобы отпугнуть злых духов. Падеж прекратился, поголовье удалось сохранить» [Котлярова, Котляров 2004: 145].

О магических способностях Мечиева пишет Котлярова М. «Кязим не чуждался ни астрологии, которая в арабском мире ценилась как наука, ни эзотерических знаний, которые применял на практике. Обряд вызывания дождя, где он использовал череп лошади, и заклинание от падежа скота, где фигурировала отваренная лопатка животного, он дополнял мистическими письменами, выводя их химическим карандашом. Кстати, это еще один аргумент в пользу

освоения им оккультной силы звуков и связанных с ними буквенных знаков и их сочетания в реальной действительности, когда ему приходилось лечить и психические расстройства. Еще один аргумент в пользу посещения им занятий в суфийской школе Дамаска» [Котлярова, Котляров 2004: 410].

Во многих преданиях очевидцев депортации возникает символ власти и безудержного произвола в виде плетки или же кнута. «Коменданта Юдина, гориллоподобного двухметрового верзилу с бесноватыми глазами маньяка-убийцы, недолго любили даже свои, комендантские. Но за довоенные лагерные «заслуги» он был в почете у большого начальства. К тому же незадолго до своего комендантства он «погеройствовал» в чеченских аулах. «Вот уж я там настрелялся!» - поговаривал он. «Таких врагов, как вы, - сказал он нам в «приветственном слове», - я в Сибири гноил тысячами. Зря вас оставили здесь, а не отправили дальше, на Колыму. Но ничего, вы у меня и здесь попляшете лезгинку». Рабочий день Юдина начинался в пять утра. Он садился на коня и объезжал все кибитки, в которых ютились дистрофичные и полуживые от голода балкарские старики и старухи, женщины и дети. Замешкал кто-то с выходом на колхозные поля - он плеткой поперек спины, марш вперед рысью. И попробуй ответь - забьет до полусмерти» [Котлярова, Котляров 2004: 29].

«В колхозе нас распределили по бригадам. Хлопок мы увидели здесь впервые. Когда мы прибыли в Азию, ростки хлопка уже пробивались из земли, и нас поставили на прополку. Бывало, что по неопытности заденешь пару-тройку хлопковых ростков, тогда бригадир не ограничивался словами, а мог и кнутом стегануть. Не выполнишь норму - в обед оставляли без баланды, хотя нас кормили не из колхозных закромов, а государство выделяло на каждого переселенца довольствие. Но довольствие это почти не попадало в наши желудки. Колхозные беки жирели, отнимая у детей, стариков и больных их долю. Помню бригадира по имени Исмаил, у него был длинный кнут, и он никогда не слезал с коня. Он говорил только одну фразу: «Государство прислало вас сюда, чтобы вы работали». Бывало, что человек умирал прямо на поле, но бригадир не позволял его похоронить» [Котлярова, Котляров 2004: 39].

Приведенные рассказы разного характера, но их объединяет одна очень важная особенность: выселение народа рисуется в них реалистически, сохраняется память также об отдельных эпизодах и участниках. Эти произведения, составляющие наиболее значительный раздел исторической народной прозы, можно определить как собственно предания.

Литература

1. Аникин В. П., Круглов Ю. Г. Русское народное поэтическое творчество. Л., 1983.
2. Байрамукова Ф. Бушуу китаб (Книга скорби). Черкесск, 1991. - Ч. 1; -1997. Ч.
3. Байрамукова Ф. Когда сердце горит от печали. - М.: Московский дом национальностей, 2008.
4. Гусев В. Е. Проблемы фольклора в истории эстетики. М., 1963.
5. Гусев В. Е. Эстетика фольклора. Л., 1967.
6. Джуртубаев М. Преодоление трагедии. Заметки о лирике Кязима Мечиева // Актуальные проблемы литератур Кабардино-Балкарии. Сборник статей. Нальчик: Нарт, 1991.
7. Котлярова М., Котляров В. Балкария: боль и гордость: Книга о мудром кузнеце Кязиме Мечиеве. Нальчик: Полиграфсервис и Т, 2003.
8. Котлярова М., Котляров В. Депортация: Свидетельствуют очевидцы. Нальчик: Полиграфсервис и Т, 2004. 1-2 ч.
9. Кучмезова Р. «И мой огонь горел...» Эссе о Слове Кязима. Нальчик: Эльбрус, 1996.
10. Литературный энциклопедический словарь. М., 1987.
11. Так это было / Составитель, редактор, автор предисловия, послесловия, примечаний и комментариев С. Алиева // Российский Международный фонд культуры. М.: Инсан, 1993. В 3-х т. Т. 1.
12. Теппеев А. Мечиев Кязим. Очерк о жизни и творчестве (на балк. яз.). Нальчик, 2001.
13. Фольклор. Проблемы историзма. М.: Наука, 1988.
14. Чотчаева М. Х. Особенности развития документальной прозы в карачаевской литературе // Репрессированные народы: история и современность // Материалы республиканской научной конференции. Карачаевск: КЧГУ, 2003.
15. Эфендиев С., Ахматов И., Гузеев Ж. Зорлукъ (Реквием). Нальчик: Эльбрус, 1996.

LEGENDS ON DEPORTATION: SOURCES, ACCENTS, POETICS

Burkhan A. Berberov (Nalchik, Russia)

The article considers an interesting genre of folklore – legends on deportation period on the material of Karachay folklore.

Г. Р. Хусаинова (Уфа, Россия)

БАШКИРСКИЙ НАРОДНЫЙ ЭПОС: СКАЗОЧНЫЕ МОТИВЫ*

Башкирскому фольклору характерно многообразие древних жанров и видов. Это сложная, формировавшаяся на протяжении веков система постоянно взаимодействующих жанров. Отсюда общность сюжетов, эпизодов, мотивов, образов произведений разных жанров, о чем писали в своих исследованиях Л.Г.Бараг и Н.Т.Зарипов [БНТ 1989: 452-495], Г.Р.Хусаинова [Хусаинова 2000: 19-20], Ф.А.Надршина [Надршина 2000: 18-19] и др. Наличие сюжетов, эпизодов и мотивов волшебной сказки в историко-героическом эпосе рассматривают в своих работах А.И.Алиева [Алиева 1986: 48-51], Т.М.Садалова [Садалова 2003: 75-101] и др. В предисловии к тому «Эпос» научного свода «Башкирское народное творчество» на русском языке Н.Т.Зарипов, М.М.Сагитов неоднократно отмечают «сказочно-фантастические» эпизоды в эпосе башкир, подчеркивают «мотивы, сближающие эпос со сказкой» [БНТ 1987: 18-25]. Наша задача: попытаться выявить сказочные мотивы в эпосе башкир. Наблюдения показывают, что сказочные мотивы присутствуют почти во всех эпических произведениях башкирского народа, но в одних («Алпамыша», «Идукай и Мурадым») их больше, в других (например, животный цикл башкирского эпоса) – меньше.

Для начала обратимся к мифологическому эпосу «Урал-батыр», в котором привлекает внимание следующий эпизод: «Хумай взмахнула здоровым крылом - и выпали из него три пера; когда она смочила их кровью из сломанного крыла, явились три лебедя и унесли ее с собой» [БНТ 1987: 47]. В некоторых сказках, например, в сказке «Шагали» [БНТ 1989: 100], как и в эпосе «Урал-батыр», мотив крови используется для спасения героя. Так, Шагали, по велению своего коня, зарезал его и «в окровавленную землю воткнул камчу. Тут же выросло громадное необхватное дерево», на верхушку которого герой залез и спасся от мяскай (мифол. персонаж., напоминающий русск. Бабу-ягу – Х.Г.). К перечисленным выше примерам можно привести параллель из сказки «Лей, мельница или волшебное кольцо» [Башкирский фольклор 1995: 182]:

* Работа выполнена при поддержке гранта РГНФ: «Экспедиционный выезд в Пермскую область РФ», № 13-14-02603.

беркут говорит Плешивому: «Вытащи кольцо из моей левой ноги, прикоснись им к ране под моим крылом и, когда надо, поверни к себе кольцо стороной, которой коснулся моей крови. Исполнится любое желание». Эти эпизоды из разных жанров объединяет мотив крови: чтобы был результат, нужно смочить предмет кровью чудесной птицы (коня).

Примечателен в эпосе «Урал-батыр» и следующий эпизод:

Перед вами лежат два пути:

Налево пойдете – вас впереди

Смех, веселье беспечное ждут...

А направо пойдешь – вдоль дороги всей

Только слезы и плач людей [БНТ 1987: 48].

Это явно сказочный мотив, который встречается во многих башкирских волшебных сказках [см. БНТ 1988: 201; 214; 235; 273; БНТ 1989: 256; БНТ 1976: 64, 82, 167 и т.д.] Совпадает даже и то, что и в сказке, и в эпосе, по жребию, левая дорога, которая ведет в счастливую страну, выпадает на долю положительного героя, но он уступает ее брату, а сам идет по трудной дороге, где ему предстоит преодолевать серьезные препятствия. Сказочный мотив развилки дорог обнаруживается также в эпических произведениях «Алпамыша» [БНТ 1987: 256], «Идукай и Мурадым» [БНТ 1999: 119].

В башкирских сказках часто встречается эпизод выбора жениха. В одних девушка «ударяет платком того, кто ей понравился» [БНТ 1988: 299], в другой она «держит в руке яркий аленький цветок, который должен достаться ее избраннику» [БНТ 1989: 251], в третьей «девушка дарит джигиту золотое кольцо» [БНТ 1988: 141], в четвертой – яблоко дает [БНТ 1989: 37; 53]. Последний эпизод имеет место в эпосе «Урал-батыр»:

Яблоко в руки дала ему,

А прислужнику одному

Без промедления приказала

Во дворец приводить Урала [БНТ 1987: 53].

Такой же способ выбора жениха наблюдается и в эпосе «Акбузат»: Масем-хан говорит дочери:

- Вот тебе яблоко, дочь моя:

Пусть сердце батыра себе изберет.

И, кто условие примет мое,

Из рук твоих яблоко тот возьмет [БНТ 1987: 166].

Не менее распространен в сказках эпизод превращения героя в различные существа [ср. БНТ 1989: 60 – в селезня; БНТ 1989: 74 – в старика-кураиста; БНТ 1989: 96 – в птицу; БНТ 1989: 114 – в

чудовище-ифрита и.т.д.], который не чужд и эпосу «Урал-батыр»: отец говорит Заркуму:

Если сумеешь его (двенадцатирогого оленя – Х.Г.)

проглотить,

В разных обликах будешь жить [БНТ 1987: 63].

И, действительно, когда с помощью Урала Заркум это сделал, т.е. проглотил оленя:

Даже глазом моргнуть не успел,

Змей джигитом красивым стал [БНТ 1987: 65],

но не навсегда, при необходимости:

Заркум сменил наружность свою –

Снова превратился в змею [БНТ 1987: 81].

В эпосе «Урал-батыр» кроме Заркума меняют облик и Хумай [БНТ 1987: 80], и Айхылу [БНТ 1987: 89], и змей, имеющий девять голов [БНТ 1987: 68].

Интересны также в эпосе «Урал-батыр» мотивы «жертва воде» и «поиски воды (живой)». На наш взгляд, их тоже можно отнести в ряд сказочных. Так, в сказках «Таз батыр» отец посылает своих сыновей за живой водой для исцеления их матери [БНТ 1976: 62], «Златовласая» – царь велит герою найти и принести целебную воду, способную оживить покойника [БНТ 1976: 86-87], а в сказке «Озеро счастья» герой, чтобы быть счастливым должен найти воду счастья [БНТ 1976: 84]. В репертуаре башкирской народной волшебной сказки встречаются также сказки, в которых имеют место эпизоды, связанные принесением жертвы воде. Так, из сказок «Киизбай и царские дочери», «Туриян и Галиян» привлекают внимание следующие эпизоды: «он (аждаха – Х.Г.) за переправу жертву требует – человека» [БНТ 1989: 28], «Послал купец своего человека за кем-нибудь для принесения в жертву богу моря» [БНТ 1989: 250]. Их параллель обнаруживается и в эпосе «Урал-батыр»:

В честь колодца, чьею водой

Ребенком омывали царя,

Он приносит в жертву людей [БНТ 1987: 86].

В перечисленных выше примерах пол жертвы не указывается, но в сказках обычно аждаха в жертву требует девушку. Например, в сказке «Золотая рыбка»: «Мы берем воду у аждахи, а за это он каждый день забирает одну девушку» [БНТ 1988: 107; см. также БНТ 1988: 136; 168; 185; 290 и.т.д.] В репертуаре башкирской волшебной сказки хорошо известен сюжет «Чудесные дети», в ко-

тором завистливые старшие жены бросают детей младшей жены в реку [см. БНТ 1989: 323; 334; 337]. Указанный эпизод, на наш взгляд, тоже воспринимается как приношение в жертву воде новорожденных детей.

Мотив поисков живой воды ассоциируется у нас, прежде всего, с образом Урал-батыра, но и среди башкирских волшебных сказок есть сюжеты, в которых герой ищет воду для исцеления близких [см БНТ 1989: 297; Башкирский фольклор 1995: 114], для того, чтобы быть счастливым [БНТ 1989: 214], для народа, который страдает из-за отсутствия воды [БНТ 1988: 291].

В башкирском эпосе встречаются также сказочные мотивы «выбора коня», «вызова коня», «удара коня». Так, в эпосе «Заятуляк и Хыухылу» Самар-хан велит сыновьям выбрать коня и говорит: «Какой из них (коней – Х.Г.) обернется на звон вашей уздечки, того и берите» [БНТ 1987: 177]. Звоном уздечки выбирают себе коня сказочные герои сказок «Майсарвар» [БНТ 1989: 76], «Шагали» [БНТ 1989: 101] и др.

Наиболее распространенным способом «вызова коня» в сказках является сжигание волоса, вырванного из гривы коня при последнем расставании с героем [см. БНТ 1989: 23; 165; 318; БНТ 1988: 41; 285 и.т.д.]. Герою башкирского эпоса «Акбузат» Хаубану Нэркэс тоже велит вырвать из гривы Акбузата три волоска [БНТ 1987: 150] и вызывать при необходимости «подпалив волос» [БНТ 1987: 157]. Такой эпизод имеется и в эпосе «Кузыкурпяс и Маянхылу» [БНТ 1987: 253]. В последнем эпосе привлекает внимание также мотив «удара коня»: Кук-тулпар говорит Кузыкурпяс: «Ударь кнутом по моему правому ребру, чтобы из левого ребра кровь брызнула» [БНТ 1987: 252], то же самое делает и Заятуляк по велению своего белого тулпара [БНТ 1987: 180], а также многие сказочные герои [БНТ 1988: 340; 362; 366 и. т.д.]. Несколько видоизмененный мотив «удара коня» отмечается в сказке «Златохвостый-серебряно-гривый»: «Первый удар я шкурой почувствую, второй – до костей дойдет, а третий – всем телом приму» [БНТ 1989: 35; ср. также БНТ 1988: 53; 402 и.т.д.]. Здесь наблюдается сказочный троекратный повтор действия и с каждым разом оно усиливается.

В эпосе башкир, как и в сказках, имеют место образы говорящих коней [см. БНТ 1987: 100; 157; 180; 188; 251], мотивы «девушки-птицы» [БНТ 1987: 89; 143], «живой воды» [БНТ 1987: 125], «испытания сыновей» [БНТ 1987: 179] «стрельбы из лука сквозь золотое кольцо» [БНТ 1987: 235], «нахождения души дыю-пярия вне души» [БНТ 1987: 278] и др, а также волшебные предметы:

зеркало [БНТ 1987: 184, 252; 260], секира [БНТ 1987: 252], жезл [БНТ 1987: 65] и. т.д.

Таким образом, выше перечисленные примеры показывают, что в эпосе башкир действительно присутствует целый ряд сказочных мотивов. Возможно, с одной стороны, это объясняется воздействием сказочного стиля на эпический, так как часто сказочники же становились и исполнителями эпических произведений, но основная причина этого явления, на наш взгляд, это взаимодействие сказки с другими жанрами и, в первую очередь - с эпосом.

Литература

1. Алиева А.И. Поэтика и стиль волшебных сказок адыгских народов. М.: Наука, 1986.
2. Башкирское народное творчество (далее: БНТ). Эпос. Т. 1. Сост. М.М. Сагитов, коммент. Н.Т. Зарипова, М.М. Сагитова и А.М.Сулейманова. Уфа: Башкирское книжное издательство, 1987.
3. Башкирское народное творчество. Волшебные сказки. Т.4. Сост. Н.Т. Зарипов. Вступ. ст., коммент. Л.Г. Барага и Н.Т. Зарипова. Уфа: Башкирское книжное издательство, 1989.
4. Башкирское народное творчество. Богатырская сказка Т.3.Сост., автор пред. и коммент. Н.Т. Зарипов. Уфа: Башкирское книжное издательство, 1988.
5. Башкирское народное творчество. Исторический эпос. Т.10. Сост., автор вступ. ст и коммент. Н.Т. Зарипов. Уфа: Китап, 1999.
6. Башкирское народное творчество. Сказки. Книга 2. Сост. М. Мингажетдинов, А. Харисов Уфа: Башкирское книжное издательство, 1976.(на башк. яз.)
7. Башкирское народное творчество. Эпос. Книга 1.Сост., автор пред. и коммент. М.М.Сагитов. Уфа, 1972 (на башк.яз.)
8. Жили, говорят, богатыри Сост. Н.Т. Зарипов. Уфа, 1999 (на башк. яз.).
9. Материалы подготовлены Г.Р. Хусаиновой // Башкирский фольклор. Вып.2. Сост. Б.С.Баимов. Уфа:Гилем, 1995.С.154-204.
10. Надршина Ф.А. К проблеме взаимосвязи и взаимодействия фольклорных жанров: эпос и легенда // Олонхо в контексте эпического наследия народов мира. Якутск, 2000. С. 18-19.
11. Садалова Т.М.Алтайская народная сказка: этнофольклорный контекст и связи с другими жанрами. Горно-Алтайск, 2003.
12. Хусаинова Г.Р. Эпос «Урал-батыр» и сказка «Урал-батыр» // Олонхо в контексте эпического наследия народов мира. Тезисы докладов междун. научн. конф. Якутск,2000. С. 19-20; Она же. Об-

щие места в эпосе и сказках башкир // Актуальные проблемы башкирского эпосоведения. Вып. 1. Уфа, 2003. С.106-112.

BASHKIR FOLK EPIC: FAIRY-TALE MOTIVES

Gulnur R. Khusainova (Ufa, Russia)

The article is devoted to investigation of fantastic motives in the Bashkir epos. In the epos the Bashkir has revealed such fantastic motives as motive of blood, motive of a road fork, motive of a choice of the groom motive of transformation a hero in a various being are revealed, etc.

Г. В. Юлдыбаева (Уфа, Россия)

БАШКИРСКИЙ НАРОДНЫЙ ЭПОС «АКБУЗАТ»*

Башкирский народный эпос «Акбузат» («Бело-серый конь») записан в 1917 году известным башкирским сэзэном, драматургом, фольклористом и просветителем М. Бурангуловым в д. Бабалар Куюргазинского района Башкирской АССР от Гатиатуллы Биккужина. Рукопись не сохранилась. Машинописный текст на латинской графике хранится в Научном архиве УНЦ РАН [ф. 25, оп. 1, ед.хр. 10].

Впервые эпос был опубликован в 1943 году в сборнике «Эпос о богатырях» [Бурангулов 1943: 3-81], увидел свет в научных сводах «Башкирское народное творчество» [БНЭ 1977], в 1972 году был издан на русском языке [Акбузат. БНЭ 1972], а в 1977 году – в издательстве «Наука» (г. Москва) в серии «Эпосы народов СССР» [БНЭ 1977: 380]. Также «Акбузат» многократно опубликован в школьных хрестоматиях по башкирской литературе.

На основе эпоса композиторами Х.Ш. Заимовым и А.Э. Спадаевкиа создана опера «Акбузат» («Волшебный конь»), либретто написано Б.Бикбаем и К. Даяном. Она является одной из первых сказочно-исторических башкирских опер и впервые была поставлена в 1942 году на сцене Башкирского театра оперы и балета. [Музыкальная культура 1957].

* Работа выполнена при поддержке гранта РГНФ: «Экспедиционный выезд в Пермскую область РФ», № 13-14-02603.

В настоящее время монографическое исследование эпоса отсутствует. Отдельные аспекты изучения названного эпоса рассматривались в работах А.Н. Киреева [Кирэй Мэргэн 1961; А.Н. Киреев 1970], А.И. Харисова [Харисов 2007: 100], С.Г. Галина [Галин 2004], Д.Ж. Валеева [Валеев 1974: 46], А.Х. Давлеткулова [Давлеткулов 2012], А.М. Сулейманова, Ф.А. Надршиной, посвященных башкирскому эпосу в целом

«Акбузат», «в котором выражена идея познания мира, проникновения в тайны природы Урала и утверждения желанной жизни на его просторах» [Харисов 2007: 100], принадлежит к числу героических сказаний башкирского народа и является тематическим завершением самого крупного эпоса башкир «Урал-батыр». Эти два произведения сильно переплетены. Главный герой «Акбузата» Хаубан, правнук Урала, продолжает героические деяния своего прадеда Урал-батыра. Герои объединены единым порывом — борьба со злом, достижение всеобщего благоденствия и счастья. Также, в эпосе немало образов, которые связывают его с эпосом «Урал-батыр»: например, Хумай — жена Урала, брат Урала, падишах подводного царства Шульген, когда-то принадлежавшие Урал-батыру боевой конь Акбузат и булатный меч. В обоих произведениях события происходят на территории Уральских гор.

Эпос «Акбузат» можно разделить на две части. Первая часть посвящена главному герою — Хаубану, его жизненному пути до той поры, когда он реально становится защитником народа, и ему характерны поступки и дела во благо народа. Вторая часть эпоса, целиком посвящена общественным поступкам главного героя и его борьбе со злом, с Шульгеном, его дивами, и захватчиком Масемханом.

У мальчика по имени Хаубан умер отец, пропала мать, в пять-шесть лет он остался сиротой. Ходил он из дома в дом и выпрашивал еду. Однажды Хаубан встречает старика Тараул, который дарит ему кремневое ружье, доставшееся ему от отца Хаубана, а «только этой кремневки и боится водяной падишах Шульген». Кремневкой Хаубан подстреливает утку, оказавшуюся дочерью падишаха подводного царства, и эта встреча героя — завязка повествования. Далее содержание эпоса раскрывается по трем основным линиям: добывание невесты, поимка боевого коня, борьба героя с Шульгеном.

Хаубан отправляется в подводное царство Шульгена в поисках украденного дивами Акбузата, который «выходя из озера, вспоми-

нал своих батыров и, рванувшись, бил крыльями, от взмахов его крыльев поднималась буря, которая разрушала горы и скалы и все переворачивала вверх тормашками». [БНЭ 1977: 380] и алмазного меча Урал-батыра. Урал-батыр добывает коня с помощью Хумай, дочери Самрау и Солнца, а Хаубан – с помощью Наркас, дочери подводного падишаха Шульген. После укрощения богатырского коня Акбузата герой обретает силу и мощь. «Поимка и укрощение героем боевого коня, дружба богатыря с конем, как известно, являются одной из древних и постоянных тем героического эпоса и богатырской сказки тюркских народов». [БНЭ 1977: 380] С их помощью Хаубан продолжает дело, начатое Урал-батыром, совершает богатырские подвиги, уничтожает драконов, разрушает подводное царство, в котором обитает злой правитель Шульген. Из его царства Хаубан освобождает пленников, подчиняя себе чудовище Кахкаху, приказывает ему построить дворец Акбузату, а Шульгена превращает в черепаху, Кахкаху в летучую мышь, дивов в пресмыкающихся и пиявок.

Хаубан в эпосе борется не только против падишаха подводного мира, дивов, чудовищ, но и защищает народ от насилия Масем хана. «Эпическое творчество башкир отражает не единичные события своего народа, а целые исторические процессы, которые длились веками и тысячелетиями». [Давлеткулов 2012: 56] Масем хан – не мифический враг, какими изображаются Кахкаха и Шульген, а реальный жестокий правитель, в эпосе назван «дивом, держащим в своих руках, батыра Идели Кыпсака, батыра с Иремели Катая, батыра с Яика Туклэса, батыра Тамьяна из Туры, из степей Ирендыка, Юрматы с Нугуша, батыра табына с Узена» [БНЭ 1977: 380]. Хаубан освобождает семерых батыров, проданных заморскому падишаху в рабство, они становятся вождями семи башкирских племен. Имена батыров, совпадают с реальными названиями башкирских племен, которые вошли в историю башкир под названием семи племен (Ете ырыу).

Таким образом, Хаубан, ради счастья и благополучия людей, борется и побеждает многочисленных врагов, как мифологических, так реальных, «герой действует как богатырь древнего эпоса, то обретает черты типичного сказочного персонажа, а в отдельных местах предстает как борец против хана-деспота». [БНЭ 1977: 380]

Башкирский народный эпос «Акбузат» является одним из ценнейших достояний, представляющий своеобразное культурное наследие народа.

Литература

1. Акбузат. Башкирский народный эпос / Пер. И.Кычакова и Г.Шафикова. Уфа, 1972.
2. Батырзар тураһында эпос (Эпос о батырах) / Сост. М.Бурангулов. Уфа: Башкнигоиздат, 1943. 3-81 б.б.(на башк. яз.)
3. Башкирский народный эпос / Сост. тома А.С. Мирбадалева, М.М. Сагитов, А.И. Харисов, автор предисл. А.С. Мирбадалева; отв. ред. Н.В. Кидайш-Покровская. М., Наука, 1977.
4. Башкорт халк ижады / Төзөүсе, инеш һәм аңлатмалар биреүсе Ә.И. Харисов. Өфө: Башкортостан китап нәшриәте, 1954. 1 том. 298 б. 72-82 б.б.; Башкорт халык ижады. Эпос / Материалдар һайлаусы, барлаусы, төзөүсе, баш һүз языусы, аңлатмалар биреүсе М.М. Сәгитов; томдың яуаплы мөхәрр. Ә.И.Харисов. Өфө: Башкортостан китап нәшриәте, 1972. – 342 б. 145-188 б.б.; Башкирское народное творчество. Эпос / Сост., автор предисл. М.М.Сагитов, коммент. Н.Т.Зарипова, М.М.Сагитова, А.М.Сулейманова; Ответ. ред. тома Н.Т.Зарипов. Уфа: Башкирское книжное издательство, 1987. Т. 1. С. 544.
5. Валеев Д.Ж. Особенности отражения действительности в башкирском эпосе «Акбузат»// Фольклор народов РСФСР. Уфа, 1974. С.46.
6. Галин С.А. Башкирский народный эпос. Уфа, 2004.
7. Давлеткулов А.Х. История этноса и его социально-духовная жизнь в эпической поэзии башкир. Уфа, 2012. С.56.
8. Кирэй Мәргән. Башкорт халкының эпик комарткылары. Өфө, 1961; А.Н.Киреев. Башкирский народный героический эпос. Уфа, 1970.
9. Музыкальная культура автономных республик РСФСР. М., 1957.
10. ф. 25, оп. 1, ед.хр. 10.
11. Харисов А. Литературное наследие башкирского народа. (XVIII-XIX в.в.) – 2-ое изд., дополн. Уфа, 2007. С. 100.
12. Харисов Ә. Башкорт халкының әзәби мирасы. XVIII-XIX быуаттар. Өфө, 1965; А.Харисов. Литературное наследие башкирского народа. (XVIII-XIX в.в.) – 2-ое изд., дополн. Уфа, 2007.

BASHKIR FOLK EPIC «AKBUZAT»

Gulnar V. Yuldybaeva (Ufa, Russia)

Bashkir folk epic «Akбуzat» recorded in 1917 in the village of M. Burangulov Babalar Kuyurgazinskogo area Bashkir ASSR Gatiatully

Bikkuzhina. Stored in the archives of the Science Academy of Sciences UC (f. 25, op. 1, depository unit 10).

He belongs to the heroic tales of the Bashkir people. In the epic retained the basic ideas of the biggest heroes of the Bashkir epic "Ural-batur." These two products are strongly intertwined. The main hero of the epic "Ak buzat" Hauban - great-grandson of the Urals, Humai - the wife of the Urals, Sultan underwater kingdom Shulgan - the brother of the Urals, as well as warhorse Ak buzat and damask sword that once belonged to the Urals.

Cases that do not have time to complete the Urals, «Ak buzat» get their logical conclusion. Heroes united by the same impulse - the fight against evil, the achievement of universal prosperity and happiness. Hauban continuing the heroic deeds of his great-grandfather Ural Batyra destroys them aspiring to mythic forces that have survived in the lake Shulgan.

Epic «Ak buzat» can be divided into two parts. The first part deals with the main character, his way of life until the time when it really becomes the protector of the people, and it is characterized by actions and deeds for the good of the people.

The second part of the epic, is entirely devoted to the social actions of the protagonist and his struggle with evil, with Shulgenom, its divas and invader Masham Khan.

О. В. Селина (Махачкала, Россия)

СВАДЕБНАЯ ПОЭЗИЯ РУССКОЯЗЫЧНОГО НАСЕЛЕНИЯ ДАГЕСТАНА: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Современная культура каждого народа своими корнями уходит в древность. Она взаимодействует с языком, фольклором, литературой, музыкой, с традициями, сложившимися на протяжении столетий. Защита национальных духовных ценностей должна быть одним из приоритетных направлений в политике любого государства, которое стремится сохранить свои самобытные черты и активно на равных взаимодействовать с другими членами мирового сообщества.

Перестройка общественного и семейного быта, новые законы о семье и браке, падение общественного авторитета церкви в советское время, а затем медленное ее поднятие после перестройки 1990-х годов, а также изменение в социальном составе русского

населения, рост его образования и профессиональной подготовки – все это оказывает самое непосредственное воздействие на преобразование брачных отношений, на развитие современных свадебных обрядов. Освобождение брака от материальных расчетов, от социальных, национальных, территориальных стеснений способствовало формированию у молодежи новых ценностных ориентации по отношению к браку, новых взглядов на способы его оформления. Это в свою очередь приводит к изменениям и в самих свадебных обрядах [Мельникова 2003: 124].

Новый этап в развитии свадьбы начался после Великой Отечественной войны. Распространились комсомольско-молодежные свадьбы. В них также не было гармонического сочетания общественного и семейного начала, и потому они не смогли укрепиться в быту. Комсомольские свадьбы продвинули работу по созданию новых обрядов, и вскоре она была поставлена на государственную основу. В республиках были созданы специальные государственные советы и комиссии, которые стали заниматься разработкой новых форм гражданской обрядности и внедрением их в быт. Главную задачу нового обрядотворчества составляло создание безрелигиозных обрядов и придание им торжественного характера. Для свадьбы центральным обрядом, на преобразование которого направлялись основные усилия, был признан акт регистрации брака. В настоящее время можно считать, что торжественная церемония регистрации брака вошла в быт основной массы городского населения. Дальнейшая работа творческих сил общества направлена на создание новых обрядов, сопровождающих другие моменты свадебного торжества (приезд молодых после регистрации брака, свадебный пир и др.) [Ланин 1999].

Это творчество опирается на активное желание трудящихся сделать свои семейные праздники и торжества как можно более яркими и эмоционально насыщенными. В целом происходит целенаправленный поиск новых обрядовых форм и возрождение старых, из которых отбирается то, что не противоречит этическим и эстетическим представлениям советской молодежи. Все это говорит о том, что в современной свадьбе происходит дальнейшее развитие этнических традиций, и процесс этот в новых условиях в отличие от прошлого протекает целенаправленно и очень стремительно.

Современная свадьба русского населения Дагестана за годы социалистических преобразований прошла сложный путь развития. После Октябрьской революции передовая молодежь, настро-

енная критически ко всему старому, на первых порах отказывалась от прежних обычаев и обрядов оформления брака. В 1920-х годах в противовес церковному венчанию и народному свадебному ритуалу появились первые новые свадьбы – «красные». Однако новые обряды еще не успели сформироваться, и на проведении этих свадеб сказалось влияние ставших в то годы привычными форм общественной жизни, проникнутой революционным пафосом. «Красные свадьбы», как и другие обряды семейного цикла (например, октябрины, звездыны), не учитывавшие самой природы семейного быта, не получили широкого распространения. Однако они дали толчок к поискам (в основном стихийным) новых обрядовых форм, соответствующих запросам советских людей и отражающих происшедшие изменения в их общественной и семейной жизни [Мугадова 2002: 8].

Перемены нового времени затронули обе группы обрядов: как семейные, так и обусловленные хозяйственной деятельностью.

Для нового поколения она становится непонятной, превращаясь больше в игру, развлечение, чем ритуал. Именно такой характер приобретают календарные праздники XX в. Происходит смешение разнообразного музыкально-поэтического и театрализованного материала. Включенные новые не обрядовые песни, игры, пляски усиливали атмосферу праздничности, не вкладывая в свое действие закликательный магический смысл. Обряды, некогда исполняемые всеми, теперь продолжают сохраняться лишь в памяти старшего поколения.

Современный свадебный обряд формировался под влиянием традиционных свадебных обрядов, носителями которых были не давние горожане, приезжавшие из сел и деревень округи и поддерживавшие связи со своей родной средой.

Прежде всего, необходимо отметить несомненное утверждение в быту русских в Дагестане безрелигиозной свадьбы. Как уже говорилось, обряд торжественной регистрации брака в советское время вытеснил венчание в церкви, но после перестройки 90-х годов, когда церковь стала поднимать свое влияние, венчание стало входить, как говорится «в моду». Выпали из обряда и другие религиозно-культовые элементы, сложно переплетавшиеся в прошлом со многими действиями народной свадьбы (благословение, молитвы, целование икон, крестные знамена и др.). Ушло из свадьбы и большинство обрядово-магических элементов, хотя часть из них (например, некоторые обереги) сохраняется в прежнем значении, а иные переосмыслены и превратились в развлечение [Мельникова

2003: 141]. В современных условиях не находят себе применения и такие моменты, как торг за приданое, составление росписи приданого и публичная его демонстрация. Практически отсутствует также традиционное сватовство, поскольку с современными взглядами русских несовместимо устройство браков посредством сватов (родственников, близких или, тем более, свах-профессионалок, имевших большое распространение в городах еще в 1920-60-х годах). В настоящее время выделяется активная роль молодых в противоположность демонстративно пассивному их поведению в прошлом. Молодые люди сами знакомятся, сами решают вопрос о вступлении в брак, по их инициативе устраивается знакомство между их семьями – акт, который теперь носит название сватовства. Голос молодых является решающим при выборе формы проведения брачного торжества, хотя их взгляды порой и противоречат понятиям и представлениям, господствующим в семейно-родственной среде, консервирующей иногда старые, устоявшиеся порядки.

Значение семейно-родственных и, в меньшей степени, соседских связей в современной городской свадьбе остается заметным, особенно у тех социально-профессиональных групп русских, которые имеют тесные контакты с селом. В современных условиях нашли широкое развитие свадебные обычаи родственной взаимопомощи, выражающейся в материальной поддержке молодых в устройстве свадьбы и обзаведении всем необходимым (даже жильем) для совместной жизни. При оформлении брака большое внимание уделяется соблюдению торжественности этого акта. Стремление к усилению эмоционального воздействия обряда и церемониальной его стороны способствует возрождению свадебного наряда жениха и невесты, некоторых атрибутов сопровождающих их лиц, которые составляют свиту молодых, что в конечном счете приводит к возрождению в модифицированном виде свадебных чинов (дружки, подружки, младших помощников). Развивается в современной свадьбе и обычай составлять свадебный поезд, и обычай кругового объезда, который теперь включает и новые элементы (посещение и возложение цветов к Вечному огню в честь павших в боях за Родину воинов, поиск семи мостов) [Мельникова 2003: 125].

На свадебный пир, который в большинстве случаев, как и прежде, устраивается в доме жениха или невесты, а сейчас все больше в кафе или ресторане, по традиции, приглашается широкий круг гостей. Чаще всего застолье включает большее или меньшее число

элементов обрядности, сочетающих в себе традиционные и новые черты: встреча молодых после регистрации хлебом-солью, при которой роль хлеба выполняет торт, поднесение подарков (встречается и публично), определенный порядок рассаживания молодых и их родственников, обязательность включения в свадебное меню блюд, приготовленных из птицы, связывание красной лентой двух бутылок вина, которое распивается на второй день свадьбы, приготовление свадебного и разгоночного тортов и пр.

Беднее обычаями и обрядами второй день свадьбы. Большинство из них – старые, традиционные и встречаются в той части русского населения, которая связана с деревней (хождение ряжеными и др.). В последнее время они встречаются поддержки среди молодежи. Из старых городских послесвадебных обычаев получила распространение визитная неделя.

С исчезновением прежних социальных предпосылок, с отмиранием традиционных предрассудков изменился в целом настрой свадьбы. Даже исполняемые традиционные обрядовые компоненты, например, венчание, придают лишь строгую торжественность, не нарушая радостного и веселого настроения.

Рассматривая современный свадебный обряд в его историческом развитии, выявляется тенденция параллельного существования традиционности и современности, как в обрядах, так и в песнях [Куракеева 1996: 7].

С возрождением традиционной культуры появилось желание вернуть обрядовые действия старинной свадьбы. В городе этот процесс начался с включения нескольких традиционных песен в исполнении фольклорного ансамбля во Дворце бракосочетания. Постепенно возвращается сватовство и венчание, наряду с возложением цветов к вечному огню и другим памятным местам.

Современная свадьба в основном едина, хотя и сохраняет некоторые различия в деталях. В ней проступает два раздела: собственно свадьба и послесвадебный, значительно упрощенный и сокращенный по продолжительности.

Открывает свадебный цикл сватовство. Если в прошлом оно было неожиданным для невесты, то теперь она с женихом заранее оговаривает, кто будет в роли сватов, назначает время их прихода. Вместе с такими обрядами как «своды», «сговор» исчез обычай выплаты родителями жениха денег («выговора») семье невесты.

С замужеством по любви ушли в прошлое причитания невесты и ее родственников. В традиционном песенном фольклоре сохранились величальные песни, корильные припевки, плясовые. На-

пример, в репертуар всех коллективов входит «Как во поле травка стелется» – величальная жениху и невесте:

«Молодой Коля женится, молодую себе Любочку берет.

Молодую все хорошенькую, чернобровую, проворенькую»

[Кирюхин 1975: 146].

Материалы фольклорных экспедиций свидетельствуют о том, что в новых географических и исторических условиях изменению больше подвергался напев, чем текст.

Несмотря на глубокие изменения в обществе, свадебные песни сохранили патриархальность:

*– Ой, что ты за сын,
плохой семьянин,
Ты свою жену не бьешь,
не журишь.*

*– Постой, маменька,
куплю плеточку...
Заставлю жену неделю хворать.*
[Тульцева 1999: 56].

Сохраняются в произведениях традиционные образы голубей, лебедушки, селезня, коня:

*Летели голуби через двор,
Сказали молодцу добрую весть:*

*У него ворон конь, что орел.
Что сам сидит на коню,
как сокол!*

[Кирюхин 1975: 159]

В настоящее время русские свадьбы бывают очень разными, они содержат в той или иной степени элементы традиционной русской свадьбы, а так же «европейской» или «американской» свадьбы, которая становится всё более модной сейчас. Но отличительной чертой русской свадьбы является то, что настоящую русскую свадьбу играют на широкую ногу! Именно играют, потому что русская свадьба – это театрализованное представление, спектакль, где прописан сценарий и у каждого своя роль.

Раньше было принято свататься. Этот обряд заключался в том, что родители жениха просили родителей невесты выдать замуж свою дочь за их сына. Сейчас же эта традиция практически исчезла, изредка она заменяется прошением жениха у родителей невесты руки их дочери, просьбой одобрить их союз.

А вот традиция выкупа невесты на русской свадьбе до сих пор жива и всем очень нравится. До того, как молодым нужно отпра-

вится в ЗАГС, жених заранее приезжает за своей невестой в её дом, где его встречают подружки невесты, родственники и гости. Они организуют разные весёлые конкурсы для жениха, задают трудные вопросы, часто с подвохом, просят выполнить их смешные задания и требуют выкуп. Жених должен выполнить все задания, например, спеть, станцевать, рассказать стихотворение, отгадать загадки или ещё что-то сделать. Потом он в качестве выкупа раздаёт конфеты и деньги всем, кто устраивает для него препятствия на пути к его невесте. Таким образом, жениху как бы устраивают проверку, достоин ли он своей невесты или нет. Приведем материал современного выкупа невесты, записанный нами на русской свадьбе в г. Махачкале в 2009 г. у ведущей Поповой Натальи Васильевны, 1955 года рождения, которая по приглашению со стороны жениха ведет весь цикл свадебной обрядности [9].

У порога дома невесты «свиту» жениха встречают свидетельница, родственники и подружки невесты.

Свидетельница:

*Понаехало гостей
Со всех дальних волостей.
При параде все, красивы,
Это диво, так уж диво!
Ну-ка, гости, не роптать!*

*Можно вам вопрос задать?
Что ж вы так вот, всем гуртом
Обступили этот дом?
Чем влечёт вас это место?
Отвечайте-ка...*

(Гости отвечают: Невестой!) [9].

Свидетельница:

*Ах, невестой, говорите,
Ну, тогда уж не взыщите.
Приготовьте выкуп дать,
Чтоб невесту ту забрать.
В доме всех гостей не счесть,
Но хозяин дома – тесть.*

*Так тревожится, болеет...
Коль не выпьет – околеет!
Вы уж, гости, для приличья,
Да по-нашему обычью
Дайте водочки ему –
Чтоб горя не было в дому.*

(Свидетель отдает выкуп – водку) [9].

Свидетельница:

*Ох, а тёща как рыдает!
Дочь из дома не пускает.*

*Но мы её уговорим,
Коль ей шампанское вручим!
(Свидетель отдает выкуп – шампанское) [9].*

Свидетельница:

*Ой, а тетки-то ревут!
Днем и ночью слезы льют!
Но они конфеты любят,*

*За конфеты отдадут!
Ты побольше посмотри –
Тёток ровно тридцать три.
(Свидетель отдает выкуп – конфеты) [9].*

Свидетельница:

Вот опять в раздумье я –
Несговорчивы дядья!
Дядьки – все как на подбор –

У нас с ними уговор –
Коль вино поставлю в ряд –
Переходят в наш отряд.
(Свидетель отдает выкуп – вино) [9].

Свидетельница:

Ох, а бабушки... Атас!
Ждут, вишь, денежек от вас.
Им ведь пенсию не платят,

Вот и плачут, ой, как плачут!
Так уж, вы тут постарайтесь,
С бабушками рассчитайтесь.
(Свидетель отдает выкуп – деньги) [9].

Свидетельница:

Благо, дед у нас один...
Но он в доме господин.
Ему яблоки на тёрке

Днем и ночью трёт семья.
Да, оставим перемолвки,
Жду для деда яблок я.
(Свидетель отдает выкуп – яблоки) [9].

Свидетельница:

Что ж, всем угодили, вроде...
Объявляем при народе –
Есть у нас такая дева.

Пойдете прямо, здесь налево.
Вот она, её светлица,
Здесь невестушка томится. [9]

Обращаясь к невесте, свидетельница хвалит жениха.

Обещает твой жених –
Будет нежен, будет тих.
Этот день он не забудет,
Мешками деньги носить он будет.

Всех одарит, ублажит,
От забот не убежит.
Взял он всем, как говорится.
Как тебе жених? [9]

Невеста отвечает: Годится!

Свидетельница:

Невесту береги, жених,
От невзгод и бурь лихих.
Чтоб расцветала, чтоб плоды
давала,

Счастье в ней твоё – береги её!
Ну, а мы здесь всем гуртом
Дружно чарочки нальём. [9]

Таким образом, шуточным весельем жениху как бы устраивают проверку, достоин ли он своей невесты или нет. Затем гости и молодожёны отправляются на регистрацию брака.

Во время большого княжеского стола проходят веселые шуточные конкурсы веселья, игры, танцы, песнопенья, в которых участвуют все.

Поются разные песни, приведем некоторые, которые были записаны нами, со слов бывшего жителя Кизлярского района Республики Дагестан, ныне живущего в г. Георгиевск Ставропольского

района, участника местного хора Москаленко Владимира Семеновича (72 года) в 2009 г. [10] По его словам это самые популярные песни, которые поются в основном под гармонию, участие в пении принимают все гости, даже молодежь, а иногда и соревнуются кто лучше споет ту или иную песню. Приведем эти песни.

Казачья свадебная [10]

*Как за нашей станцией,
Где течет, шумит река,
Разыгралась, разыгралась
Свадьба казака
Разыгралась, разыгралась
Свадьба казака*

*Как за нашей станцией
Под веселый дружный смех
Целовал казак дивчину
На виду у всех
Целовал казак дивчину
На виду у всех*

*Как за нашей станцией
У бурливой у реки
Пели песни и гуляли
Братцы казаки
Пели песни и гуляли
Братцы казаки*

*Разгулялась, разыгралась
Слаще меда ноченька
Целовала, миловала
Казака дивченька
Целовала, миловала
Казака дивченька*

*Разгулялась, разыгралась
Слаще меда ноченька
Целовала, миловала
Казака дивченька
Целовала, миловала
Казака дивченька*

*Разгулялась, разыгралась
Слаще меда ноченька
Целовала, миловала
Казака дивченька
Целовала, миловала
Казака дивченька*

Ой, вы, гости... [10]

*Ой, вы, гости, гости
Всем вам – здравие.
Паре молодой –
Поздравление!*

*Молодой семье
Да совет, любовь!
Да чтоб та семья
Крепкою была!*

*– Живи, семья, на пользу света!
На добрый час,
И много лета!
Мно-га-я ле-та!
Многая лета!*

*Паре молодой –
Поздравление,
Молодой семье –
Да совет, любовь!*

*Да чтоб та семья
Крепкою была!
Крепкою была,
Деток родила.*

*Многая лета, многая лета!
Многая лета, многая лета!
Многая лета!
Многая лета!*

Нынче свадьба разгулялася...[10]

Нынче свадьба разгулялася,
А невеста разругянилась.

Ой роза, ты роза моя
В саду роза белорозовая.
Ой роза, ты роза моя
В саду роза белорозовая.

Белу рученьку (имя) берет,
Ко венцу свою любимую ведет.

Ой роза, ты роза моя
В саду роза белорозовая.
Ой роза, ты роза моя
В саду роза белорозовая.

Ну а матушке все плачется,
С дочкой милой не расстанется.

Ой роза, ты роза моя
В саду роза белорозовая.
Ой роза, ты роза моя
В саду роза белорозовая.

Ну а батюшка серьезный стоит,
Молодым наказ отцовский говорит.

Ой роза, ты роза моя
В саду роза белорозовая
Ой роза, ты роза моя
В саду роза белорозовая

Сват со сватьей расторопные
у нас,
Приглашают всех в дорожку
сейчас.

Ой роза, ты роза моя

В саду роза белорозовая.
Ой роза, ты роза моя
В саду роза белорозовая.

Песня молодым [10]

Молодых мы поздравляем
Много счастья мы желаем,
Не на год, а на 100 лет.
Плодотворно трудиться,
Веселиться, плодиться.
Долголетия в этом секрет.

Если ссоры из-за пары
Недожаренных котлет
Бросьте думать о котлетах
Ешьте винегрет

Чтобы бабки и детки
Не ходили в беседки
Чтобы не было скучно у них
Каждый год вы рожайте,
Внуков, внучек вручайте
И тогда успокоите их.

Ведь мальчишки и девчонки
Как цветы в большом саду
Очень жаль что их рожденье
Только раз в году.

Будут радость и счастье
Будут беды, невзгоды,
И года полетят чередой.
Но всегда будем помнить
Жениха – безбородым,
А невесту – такой молодой.

Молодым мы желаем
И улыбок, и мира,
Чтобы в доме всегда был покой.
Вместе строить вам счастье,
И любить, и трудиться
Чтоб до свадьбы дожить
золотой.

*За здоровье новобрачных
Мы вина нальем сейчас,
Этот праздник, эта свадьба
В жизни только раз.*

*Мы вам спели эту песню
Выпить мы за вас хотим!
Так давайте дружно скажем
«Горько» молодым.*

Проводятся разные конкурсы для дружка и дружки, молодых и гостей свадьбы.

После всех конкурсов, когда молодые уже собираются, начинается еще один веселый и очень забавный конкурс – это продажа свадебного торта. Молодым приносят нож, и они вдвоем начинают его резать на маленькие кусочки и продавать их гостям, но не просто продавать, называя начальную цену, они ведут торги с гостями, кто им больше даст за кусочек торта, тот его и получит.

По европейской традиции заканчивается свадьба тем, что невеста бросает букет из-за спины незамужним девушкам. Считается, что та, кто поймает его – следующей выйдет замуж. Молодожены выходят из круга, покидая гостей.

Как и в старину по традиции молодых в доме жениха встречают родители. Когда молодожены переступают порог родительского дома, то матери, по традиции, выходят им на встречу с караваем и с солью – символом благополучия и достатка. Именно это, а не огромный торт на свадебном обеде, принято считать свадебным караваем.

Такая традиция глубоко символична. С древних времен подношение свадебного каравая считалось лучшим способом защитить новорожденную семью. Хлеб считается мощнейшим оберегом, который символизирует дом, семью и семейное счастье. Соль – универсальное средство против злых духов. Каравай подается на особом полотенце – рушнике, которое после отдается молодой жене. Вышитое полотенце символизирует семейные отношения: «ниточной за иголочкой», а также скрытое пожелание долгой и гладкой, как само полотно рушника, жизни.

Второй день свадьбы отмечают в доме жениха, или выезжают на природу. Конечно, свадебное торжество – это вовсе не обильная трапеза. Во время свадьбы было много шума и веселья, игр, танцев, песнопений, а свадебный обед не был основным действием. Здесь же опять все проходит в шуточной форме. Дружку и подружку молодых переодевают. Дружка становится невестой, а подружка женихом, их сажают на место жениха и невесты, произносят в их честь поздравления, кричат «горько». Могут даже вывести их на улицу, дают им тачку, куда «жених» сажает свою «невесту» и везет по дороге, а гости с песнями и танцами сопровождают их.

Молодые едут по дороге, подъезжают к прохожим и просят деньги на жизнь, плачутся, что им теперь самим надо зарабатывать, ведь мама и папа больше не дадут. После этой веселой прогулки считают, сколько они заработали, и все это отдают уже настоящей молодой семье.

На третий день свадьбы «пирожный стол», когда молодая потчевала гостей пирогами своего изготовления, чтобы продемонстрировать свое кулинарное искусство. Молодая, показывала так же, свое гостеприимство перед новой родней, накрывая целый стол, состоящий из разных блюд, а молодой муж помогал ей в этом. Смотрят, какая хозяйка хорошая или нет.

Мало что изменилось в свадьбе. По-прежнему место проведения свадебного торжества зависит от материального достатка молодоженов и их родителей. Часто свадьбы справляют в кафе, ресторанах и других местах общественного питания, но иногда и дома у жениха или невесты, если позволяет жилплощадь.

В целом же можно сказать, что в отличие от 20-80-х годов в настоящее время у русского населения не только ощущается потребность в свадебном обряде, но и отмечается активное бытование его у большинства горожан, принадлежащих к самым различным социально-профессиональным группам. Обряд этот представляет собой сплав новых и старых традиционных элементов, в неодинаковой степени удовлетворяющих людей, занимающих разные жизненные позиции (возраст, семейное положение, социальная принадлежность). Современная свадьба в городе не вылилась в форму единого обряда. Она имеет множество вариантов, в которых проявляются личная инициатива и постоянное творчество. Ведущая роль в этом творчестве принадлежит молодежи.

Литература

1. Кирюхин В.С. Русская песня в Дагестане. Махачкала, 1975
2. Куракеева М. Ф. Свадебная обрядность казаков. Черкесск, 1996
3. Ланин В.А. Историческая проблематика русского музыкального фольклора: Дис. ...канд.искусствоведения. СПб., 1999. 2003
4. Мельникова И.И. Духовная культура Ставрополя XIX – XX вв. (на примере фольклорных традиций). Дисс. на соиск. уч. ст. канд. истор. наук. Ставрополь.
5. Мугадова М.В. Традиционный песенный фольклор народов Дагестана в самостоятельном художественном творчестве. Автореф. дисс. канд. филол. наук. Махачкала, 2002

6. Свадебная обрядность у народов Карачаево-Черкесии: традиционное и новое. Черкесск, 1989
7. Традиционный фольклор народов Дагестана. М., 1991
8. Тульцева Л.А. Свадебный обряд // Русские: //Труды ин-та этнологии и этнографии РАН//. М., 1999
9. Записано нами на свадьбе русского населения в г. Махачкале в 2009 г. у ведущей свадьбу Поповой Натальи Васильевны, 1955 г.р.
10. Записано нами со слов бывшего жителя Кизлярского района Республики Дагестан, ныне живущего в г. Георгиевск Ставропольского района, участника местного хора Москаленко Владимира Семеновича (72 года) в 2009 г.

WEDDING POETRY OF RUSSIAN SPEAKING POPULATION OF DAGESTAN: PAST AND PRESENT

Oksana V. Selina (Makhachkala, Russia)

In this article we folklore materials, collected on the territory of Dagestan, in places of compact residence of the Russian population (Kizlyar and Tarumovka districts) ethnographic information allows us to see and more fully describe cultural identity wedding traditions, historically prevailing in this region.

Л. Б. Берберова (Нальчик, Россия)

УРОКИ АЛЬТРУИЗМА В ФОЛЬКЛОРНОЙ ПЕДАГОГИКЕ

Примечательный факт: в «Педагогической энциклопедии» (М., 1964) термин «альтруизм» даже не упоминается, в то время как в «Российской педагогической энциклопедии», изданной в столице спустя 29 лет в 1993 году, он уже обретает свое законное место. Данный факт, вне всякого сомнения, говорит об актуальности развития просветительской культуры в теоретических и исторических вопросах альтруизма.

Термин «альтруизм» впервые ввел в научный оборот французский философ Огюст Конт (1798-1857), провозгласивший лозунг «Живи для других» в качестве основного принципа человеческого общежития. Широта диапазона понятия, его сложность, неоднозначность, противоречивость превращают его в объект педагогической науки, призванной определить границы правильного, разумного альтруизма, способного стать важнейшей составляющей частью образовательно-воспитательного процесса.

Об отсутствии четких дифференцирующих критериев альтруистического поведения можно судить по многочисленным публикациям в средствах массовой информации, в том числе, в сети Интернет: «Альтруизм – это хорошо или плохо?», «Альтруизм – неоднозначное благо», «Хорошо ли быть альтруистом?» Подобные заголовки показывают, что на когнитивном уровне общество осознает зыбкость, текучесть, внутреннюю противоречивость альтруизма, но при этом до сих пор нет четко обозначенных опознавательных знаков, критериев «правильного» альтруизма, достойного быть включённым в повседневную жизнь общеобразовательной школы.

Дальнейшее изучение феноменологии альтруизма показывает его «маятниковый характер», то есть способность «добра» при определенных условиях трансформироваться в собственную противоположность. Отсюда серия многочисленных определений («избыточный альтруизм», «чрезмерный альтруизм», «злокачественный альтруизм», «патологический альтруизм» и др.), свидетельствующих о том, что неправильно интерпретируемое или внеконтекстуальное добро, выйдя из-под контроля «благодетеля», превращается в «орудие зла».

Последствия такого «негативного альтруизма» хорошо описаны в произведениях художественной литературы. К примеру, американский писатель О. Генри в новелле «Чародейные хлебцы» изображает булочницу Марту, которая, желая «сытно покормить» молодого человека, продает ему сухари, втайне от него «щедро пропитав их сливочным маслом». Однако на проверку оказалось, что молодой человек использовал хлебцы в качестве стерки-резинки для своих чертежей. Важна деталь: глупой добротой разрушен проект архитектурного сооружения, *повреждена сама идея созидания*. Узнаваемый пример «избыточного альтруизма» приводит В.Р. Дорожкин: «Из педагогической и семейной психотерапии хорошо известно, насколько широко распространено поведение матерей, которые ради детей «куска не доедают», «все лучшее отдают», формируя чувство вины, которое дети потом отработывают всю жизнь» [Дорожкин (Кейсельман) 2010: 65].

Авторитетные специалисты по «антропологии любви» (Э. Фромм, П. Вацлавик, А. Фрейд, А. Протопопов и др.), выявляя негативные стороны чрезмерного альтруизма, выступают против растворения личностного Эго в «желаниях и интересах близких». Психотип, лишаящий себя творческого саморазвития, не может быть привлекательным ни в одной этнокультуре. К примеру, в карачаево-балкарской народной культуре о носителе указанного

«чрезмерного альтруизма» с ноткой категорического осуждения говорят: «Кесинегыржынэтебилмеген, башхагъахычынлабиширеди» (Себе не может хлеб испечь, а другому пироги печет).

Приведенные примеры амбивалентной природы альтруизма показывают значимость чувства меры, позволяющего избежать крайностей в воспитательной программе. В паремиологии многих народов опозитизирован принцип «золотой середины», который может быть экстраполирован и на феномен альтруизма. «Не будь горьким – не то тебя выплюнут, не будь сладким – не то тебя проглотят, не будь мягким – не то растопчут, не будь твердым – не то разрежут, старайся держаться середины» [Хараев 2008: 30].

Первыми понятие «разумный альтруизм» ввели в научный оборот Е.Ю. и В.А. Ермаковы, подразумевающие под ним «альтруистическое отношение, которое: во-первых, целесообразно (в противоположность тому, что обычно называют «дон-кихотством»), во-вторых, не способствует росту эгоизма окружающих, и, в-третьих, переживается человеком не как самоотрицание, а как самореализация, самоактуализация» [Ермакова, Ермаков 2004: 336]. Широко известна притча про «рыбу и удочку», в сравнительно-сопоставительной, образной форме иллюстрирующая сущность разумного альтруизма. Можно голодающему бедняку дать рыбу, а можно – удочку, чтобы он сам добывал пропитание. Рыба, даже не однократно, а систематически подаваемая, воспитает в нем иждивенца, зависящего от внешних обстоятельств и чужой воли, в то время как удочка создаст из него дальновидную личность, придаст его жизни смысл, наградит его социальным оптимизмом. Другими словами, помочь ближнему научиться реализовывать свои материальные и духовные потребности – одна из самых высших форм альтруизма.

Абстрактная педагогика – нонсенс, если она не подкреплена наработками народной педагогики. Применительно к теме нашего исследования, а именно воспитанию альтруистических качеств у учащихся, в высшей степени целесообразно обратиться к нравственному опыту кабардинского и балкарского народов. Большой научный интерес в этом плане представляют труды Б. Х. Бгажнокова «Адыгская этика» и «Основания гуманистической этнологии», где уделяется значительное внимание вопросам альтруистической установки в социальном коллективе. Автор скрупулезно анализирует внутреннее содержание понятий «эмпатия», «сострадание», «сопереживание» (с выявлением их тонких смысловых оттенков на кабардинском языке) и характеризует их как «питательную среду человеколюбия» [Бгажноков, 1999: 36]. Попутно затрагивая во-

просы практической педагогики, Б. Х. Бгажноков со ссылкой на американского психолога и педагога К. Роджерса пишет: «Быть эмпатичным трудно. Это означает быть ответственным, активным, сильным, и в то же время – тонким и чутким» [Бгажноков, 1999: 37]. Другими словами, предлагает учиться искусству любить людей, осваивать азы альтруистического поведения.

Своего рода народным учебником по нравственной культуре можно назвать книгу М.Ч. Джуртубаева «Ёзденадет», где значительное место отводится вопросам воспитания у подрастающего поколения альтруистической культуры. Материал книги специфичен: он целиком состоит из микропритч, пословиц и поговорок, разбитых по тематическим блокам и сопровождаемых авторскими комментариями. Весьма важно, что весь афористический материал приводится на балкарском и русском языках. Полагаем, с большой дидактической целесообразностью его можно использовать в школьно-воспитательной системе, учитывая, что дети всегда живо реагируют на красочный, образный, выразительный язык фольклорной афористики.

«Народный» альтруизм кабардинцев и балкарцев напрямую связан с категориями «псапэ» и «сууап», являющихся «концентрированным выражением таких понятий как «добро», «благо», «благотворение», «спасение», «спасение души». Эти понятия, генетически восходящие к исламской философии, прочно укоренились в адыгэхабзэ и тау адет, наполнившись новым, еще более богатым духовным содержанием. Как отмечает Б.Х. Бгажноков, «псапэ – наилучшее выражение идеи, согласно которой доброта должна быть деятельной и бескорыстной, основанной на вере в Бога и в надежде на спасение, а не в расчете на земные блага. Обязывая совершать добрые, человеколюбивые поступки, адыгство придаёт им статус сакральных, богоугодных деяний, имеющих самостоятельную ценность – как средство самоорганизации и самоусовершенствования личности и общества» [Бгажноков 1999: 34].

Однако здесь же исследователь предостерегает от прямолинейного сведения «псапэ к подобию индульгенции» и подчеркивает, что истинное благодеяние должно совершаться бескорыстно. В качестве аргумента ученый приводит один из самых строгих адыгских этических постулатов: «Псапэ щэ́ипсымхэдзэ», что в переводе означает «Сотвори добро (псапэ) и брось в воду» [Бгажноков 1999: 35]. Аналогичная поговорка бытует у балкарцев: «Сууап ал да, сууггъаат – халкъкермесе да, балыкъкерюр» (Соверши благо и брось его в воду, не народ, так рыба увидит») [Джуртубаев 2009: 327].

Как кабардинское «псапэ», так и балкарское «сууап» имеют двойной альтруистический посыл: совершенное добро с одной стороны, является материальной или моральной поддержкой для ближнего, а с другой – врачует душу самого «актанта». Альтруист, совершающий богоугодное дело, человеколюбивый поступок, испытывает эффект внутреннего просветления, духовного катарсиса, «достраивает» свою душу, внутренне совершенствуется, испытывает полноту бытия. Лаконичная балкарская поговорка: «Игизсенг, кесингеигиди» (Если ты хорош (добр), хорошо – тебе) в полной мере отражает «двуполносность» альтруистических поступков с народной точки зрения. Однопорядковым по своей логике является кабардинский этический афоризм: «Фы пщ!эмэзыхуэпщ!эр уицхъщ!» «Совершаемая тобой добродетель служит тебе самому».

Альтруистическая философия «псапэ/сууап» отрицает «моральный минимализм», абстрактную толерантность и признает только конкретные благодеяния, реализованные в повседневной практике. Б.Х. Бгажноков, совершая исторический экскурс, приводит примеры такого социального альтруизма, имевшие место в недавнем прошлом: адыгский князь раз в год без всякой платы освобождал несколько крепостных, каждый фермер добровольно отдавал в пользу бедных десятую часть своего урожая; по – пятицам в аулах было принято делиться с нуждающимися молочными продуктами и яйцами [Бгажноков 1999: 38]. Следует отметить, традиции социального альтруизма в КБР живы до сих пор: люди не только старшего поколения, но и студенты, школьники посещают дома престарелых, детские приюты, больницы, лагеря для беженцев, желая поддержать их обитателей морально и материально. Народ всегда проявляет отзывчивость на призывы СМИ финансово помочь больным детям, нуждающимся в дорогостоящем лечении за рубежом.

В кабардино-балкарской этической философии прямой противоположностью понятию псапэ/сууап является гуэныхь /гюнях (грех) - категория, выполняющая роль «категорического императива». Религиозный в своей основе термин, пришедший из арабского языка, давно стал структурным элементом национального этического, в том числе, альтруистического учения. Проявление невнимания, алчности, жадности, хитрости, обмана, жестокости по отношению к ближнему считается большим грехом. Думается, в национальной школе с учетом этноментальных особенностей можно плодотворно использовать систему понятий «псапэ /гуэныхь» - «сууап /гюнях» для формирования в учащихся адекватной альтруистической установки.

Понятие «разумный альтруизм» занимает важное место в общекавказской, в том числе, кабардино-балкарской этической системе. При этом его нравственным регулятором и одновременно опознавательным критерием служит категория «мардэ/марда», которая квалифицируется как моральный принцип, «соотносимый с рассудительностью, здравым смыслом, чувством меры» [Бгажников 1999: 58]. Надо отметить, что еще античные философы предостерегали человека от чрезмерностей даже в проявлении положительных качеств, напоминая о том, что избыток мужества может обернуться безрассудством, щедрость – расточительством, вежливость – лестью и угодничеством.

Альтруизм как поведенческая программа далек от абсолютизации в карачаево-балкарских сказках, скорее, он контекстуально дифференцирован. Народ, идеализирующий разум (эс, акьыл), подвергает сатирическому осмеянию глупый или избыточный альтруизм, полностью аннулирующий человеческое Я в его телесном и духовном ипостасях. Примером может служить сказка с «говорящим» названием «Добрый Ходжа». Судя по этой сказке, человек, который проявляет чрезмерный, глупый альтруизм, в народном сознании приравнивается безумцу, который «дает себя съесть черту», то есть своими необдуманными поступками он «питает» злые, низшие, деструктивные силы. Крайняя степень неприятия народом глупого альтруизма выражена в символической концовке сказки, где даже черт «отказывается есть таких дураков». В карачаево-балкарских сказках поется гимн разумному альтруизму, отвергающему демоническое, разрушительное начало.

В сказках многих народов мира опозитизирован трансфинитный альтруизм, представляющий собой высшую форму разумного альтруизма. В «трансфинитных» сказках с их ноосферным дискурсом, добро передается по цепной реакции от одного субъекта к другому, опоясывая весь мир. Весьма показательна в этом плане карачаево-балкарская сказка «Вошь и блоха», где для спасения маленького насекомого, застрявшего в луже, требуется всемирная доброта, резонансно передающаяся от блохи к кабану, от кабана к яблоне, от яблони к орлу, от орла к цыпленку, от цыпленка к курице, от курицы к мышке, от мышки к кошке, от кошки к старушке [Карачаево-балкарские сказки 2006: 237].

На наш взгляд, разумному альтруизму следует учиться, как учатся в школе математике или родному языку. В эру глобализации планета наполняется небывалой до сих пор интенсивностью международных, профессиональных, личностных контактов, от

качества которых зависит социальная стабильность общества. Перенаселение земного шара вынуждает искать альтернативные способы взаимодействия между странами, народами, людьми. В этих условиях фольклорная педагогика с ее уроками разумного альтруизма может стать надежным гарантом мира во всем мире.

Литература

1. Бгажноков Б.Х. Адыгская этика. Нальчик: Эль-Фа, 1999.
2. Джуртубаев М.Ч. Ёзденадет. Этический кодекс карачаево-балкарского народа. Нальчик, 2009.
3. Дорожкин (Кейсельман) В.Р. Альтруизм: так называемое добро. Симферополь: Таврия, 2010.
4. Ермакова Е.Ю., Ермаков В.А. Воспитание альтруизма и нравственности у школьников // Стратегия воспитания в образовательной системе России. М., 2004.
5. Карачаево-балкарские сказки. Черкесск: КЧИГИ, 2006.
6. Хараев Ф.А. Тайинства чувства меры. Нальчик, 2008.

LESSONS OF ALTRUISM IN FOLKLORE PEDAGOGY

Liana B. Berberova (Nalchik, Russia)

Current state of society which is characterized by increasing of aggression, crime and terrorism actualizes the problem of altruism culture. In these conditions the role of folklore pedagogy with its lessons of kindness, reasonable altruism increases greatly. Theoretical principles of the article are supported by examples from Karachay-Balkarian tales, religious philosophy and folk aphorisms.

В. Н. Мушаев (Элиста, Россия)

К ВОПРОСУ ОБ ИЗУЧЕНИИ КАЛМЫЦКОЙ РАЗГОВОРНОЙ РЕЧИ

Известно, что устная форма является основной базой для формирования и развития любого литературного языка. Если письменный литературный язык в достаточной степени освещается лингвистами, то особенностям устной речи не уделяется должного внимания. Поэтому в настоящее время коммуникативная функция языка, которая проявляется прежде всего в разговорной речи (далее РР), относится к наиболее актуальной и интересной проблеме современного языкознания.

Лингвисты отмечают, что в последние десятилетия во многих языках интенсивно происходит процесс взаимовлияния устной и письменной формы языка. Об этом процессе демократизации литературного языка неоднократно писали монголоеды в своих работах [Пюрбеев 1977: 125-131]. Одной из первых работ, где предпринимается попытка проследить этот процесс, происходящий в калмыцком языке, следует назвать монографию В.Л. Котвича “Опыт грамматики калмыцкого разговорного языка”. Говоря об особенностях порядка слов в разговорной речи, автор отмечает, что подлежащее и дополнение в разговорной речи иногда оказывается в постпозиции к сказуемому. Причем это явление наблюдается лишь в независимых предложениях и “вызывается желанием говорящего, который забыл указать действующее лицо на своем месте, восполнить этот пробел уже по окончании фразы, – на это указывает небольшая пауза, которая, обычно следует в таких случаях между сказуемым и подлежащим, сказуемым и дополнением» [Котвич 1929: 359-360]. Подобные случаи нарушения фиксированного порядка слов все чаще встречаются в произведениях современных калмыцких писателей. В.Л. Котвич, описывая грамматические особенности современного ему калмыцкого разговорного языка, сравнивал его с языком старописьменных памятников и новой письменностью.

С указанными вопросами связаны прежде всего проблемы дальнейшего прогнозирования, развития, стилистического разнообразия национального языка, изучения языка художественных произведений и фольклора, проблемы языковых и речевых универсалий, вопросы двуязычия.

Если говорить об истории изучения данной проблемы, следует отметить, что отдельные вопросы РР рассматривались еще в работах русских языковедов в XIX в. Но все же подлинно научно-теоретическое изучение данной проблемы мы находим в работах советских лингвистов. Эти исследования РР ведутся по трем основным направлениям: изучение диалогической речи (в работах Л.П. Якубинского, Н.Ю. Шведовой, Т.Г. Винокур и др.), изучение диалектной разговорной речи (А.Б. Шапиро, А.А. Никольский, О.А. Лаптева и др.), изучение речи городского населения (Б.Л. Ларин, Б.И. Собинникова, Н.П. Потапова и др.).

Исследования в этой области на материале тюркских языков только начинаются. Рассмотрены синтаксические особенности узбекской (А.Хазраткулова, С.М. Халдарова, Б. Уринбаев), казахской (Р.С. Амиров), татарской (Ф.С.Сафиуллина), азербайджанской (Ф.М. Агаева) РР.

В результате провозенных в 1965-1966 гг. дискуссий в журнале «Русский язык в национальной школе», конференций по теории и практике РР и, учитывая последующие работы ученых, можно выделить три этапа в изучении данного вопроса в советском языкознании:

1. выявление специфического характера явлений РР;
2. определение понятий РР;
3. создание теории разговорного языка [Занько 1973: 78].

Если изучение русской РР подошло к третьему этапу, то тюркское языкознание в данном направлении пока находится на первом и втором этапах. В монголоведении же только появляются первые статьи, имеющие отношение к рассматриваемой проблеме (о них см. ниже). Следует отметить монографические работы, которые касаются вопросов стилистики и некоторых особенностей форы диалог [Шагдаров 1974; Каляев 1986; Мохосоева 1981]. Кроме этого, хотя и о диалектной лексике монголоведами написано довольно много, все же еще не ставятся вопросы стилистического применения диалектизмов. Поэтому об этом аспекте говорить пока не приходится.

Итак, несмотря на достаточно подробное изучении вопроса, до сих пор среди ученых нет единого мнения в определении понятия и термина РР. Это объясняется прежде всего сложностью и многогранностью самого понятия и недостаточной разработанностью в языкознании функционально-стилистических проблем [Винокур 1965: 20]. Но все же большинство ученых соглашались с такими признаками в определении РР как: неофициальность, непосредственность общения, спонтанность, диалогичность. В формировании синтаксических особенностей эти экстралингвистические признаки дают, отличающиеся от письменного, типы порядка слов, словосочетаний, членов простых и сложных предложений, а в рамках текста различные присоединительные и параллельные конструкции.

К одному из исходных положений исследования данной проблемы относится вопрос о месте РР в системе языка. На начальных этапах изучения и русисты, и тюркологи толковали разговорную речь как одну из разновидностей функциональных стилей литературного языка [Костомаров 1965; Скребнев 1971; Амиров 1972; Шамаксудов 1970]. В первой научной статье по указанной теме на материале калмыцкого языка В.Х. Эрэндженов, наряду с фразеологическими, морфологическим, лексическими и фонетическими разговорно-бытовыми свойствам речи, к разговорно-бы-

товому стилю калмыцкого языка относит и экстралингвистические особенности синтаксиса РР [Эрендженев 1984: 115-125]. С дальнейшим изучением данной проблемы увеличивается число работ, в которых по-иному рассматривается сложное взаимодействие РР с другими функциональными стилями, устными и письменными нормами языка [Гальперин 1965: 72; Сиротитина 1974: 4-5]. Авторы «Русской разговорной речи» рассматривают РР «как особую языковую систему, противопоставленную в пределах литературного языка кодифицированному литературному языку [Земская, Китайгородская, Ширяев 1981: 5].

Исходя из определения академика В.В. Виноградова и Н.Ю. Шведовой о том, что функциональными видами литературного языка являются письменная и разговорная речь [Виноградов 1967; Шведова 1960], мы не можем не согласиться с мнением, что функциональные стили могут быть как в письменной, так и в устной форме, а РР – лишь в устной и, кроме этого, РР может быть научной, научно-публицистической и другой по своему стилю. Поэтому не следует относить РР к функциональным стилям, равно как не следует противопоставлять ее кодифицированному литературному языку, т.к. основные закономерности синтаксических построений для конкретного языка в конечном счете едины. По нашему мнению, более соответствует определение РР как одной из разновидностей речевой системы языка.

Мы уже отмечали, что степени изученности проблемы не дает возможность окончательно решить вопрос определения РР. Даже авторы «Русской разговорной речи» отмечают, что пока еще не накоплено достаточного материала для окончательного решения этого вопроса. Исследования монголоведов по указанным выше направлениям только начинаются.

Статья Б.Э. Убушиевой посвящена вопросам синтаксиса диалогической речи в монгольских языках [Убушиева 1987: 149-156]. Рассматривая диалог как особого рода текст, автор описывает семантические разновидности и собственно лингвистические признаки диалогов. Синтаксическая специфика диалога заключается прежде всего в особенностях структуры, в характере и средствах грамматической связи реплик, которые могут координироваться по нормам сочинительного или подчинительного присоединения или соотноситься с помощью параллельной связи. Автор заключает, что синтаксическая замкнутость, особенности интонации и синтаксическая незаконченность предложения также являются отличительными признаками диалогических текстов. Это и естест-

венно, ведь в диалоге любого языка характерно наличие: реплик, повторов, неполных конструкций, свои интонационные особенности. Вопрос лишь заключается в том, чтобы показать каким образом оформляются эти экстралингвистические признаки в соответствии с нормами каждого конкретного языка. Поэтому считаем, что после определения общих закономерностей, дальнейшее изучение диалога следует вести в направлении выяснения его своеобразия в калмыцкой, бурятской или монгольской РР. Например, модели повторов – реплик (различные редуцированные формы), формы глаголов, обращения, семантическое стяжение словосочетаний, парцелляция, эллиптические конструкции и др., которые для РР каждого языка имеют свою специфику.

С основным теоретическим вопросам определения РР связаны прежде всего проблемы источников на основе которых изучается РР. Мнения лингвистов по этому вопросу также различны. Одни считают, что основным источником изучения РР должны быть магнитофонные и ручные записи (Л.П. Якубинский, А.А. Никольский, О.А. Лаптева и др.), другие в основном используют материалы художественных произведений и фольклора (Ю.Скребнев, Р. Амиров, А. Хазраткулов, Ф.М. Агаева, Ф.С. Сафиуллина и др.). Нам представляется интересным в этой связи высказывание С.М. Халдаровой о том, что на начальном этапе изучения разговорного стиля речи целесообразно использовать произведения художественной литературы и, в первую очередь, драматические, в которых отражены наиболее типизированные явления языка [Халдарова 1974, с. 4]. Поддерживая эту точку зрения, считаем, что язык художественной литературы и фольклора должен стать в настоящее время основным источником изучения закономерностей РР монгольских языков.

При следующем этапе изучения РР, по магнитофонным записям, необходимо решать вопрос об информантах; возраст, социальное положение, образование, его языковая среда и т.д. То есть все те вопросы, которые стоят перед любым лингвистическим экспериментом.

И, возможно, при дальнейшем изучении синтаксиса РР необходимо будет определить отношение разговорного синтаксиса и синтаксических особенностей диалектов. Определение этого аспекта позволит говорить об общемонгольских универсалиях в синтаксисе РР.

Было бы интересно привлечь в качестве источников и некоторые письменные памятники и фольклорные записи, где в той или

иной степени могли отразиться особенности РР тех времен. И, в конечном счете, для того, чтобы установить особенности и этапы формирования национального языка.

Указанные выше основные направления и существующая ныне языковая ситуация в Калмыкии позволяет говорить о теоретической и практической значимости изучения разговорной речи на материале современного калмыцкого языка.

Литература

1. Амиров Р. Особенности синтаксиса казахской разговорной речи. – Алма-Ата, 1972.
2. Виноградов В.В. Проблемы литературных языков и закономерности их образования и развития. – М., 1967.
3. Винокур Т.Ч. характеристика понятия «разговорная речь» // РЯНШ, 1965, № 2. С. 19-22.
4. Гальперин И.Р. К проблеме дифференциации стилей речи // Проблемы современной филологии. М., 1965. – С. 70-74.
5. Занько С.Ф. Семиотическое содержание о разговорном языке // Теория и практика лингвистического анализа разговорной речи. – Горький, 1973. С. 77-82.
6. Земская Е.А., Китайгородская М.В., Ширяев Е.Н. Русская разговорная речь. Общие вопросы. Словообразование. Синтаксис. – М., 1981.
7. Каляев А.Л. Стилистика. – Элиста, 1986.
8. Костомаров В.Г. О разграничении терминов «устный», «разговорный», «письменный» к «книжный» // Проблемы современной филологии. – М., 1965. С. 175-177.
9. Котвич В.Л. Опыт грамматики калмыцкого разговорного языка. Изд-е 2-ое. Ржевнице у Праги, 1929.
10. Мохосоева М.М. Интонация вопросно-ответных предложений бурятского языка. Автореф. дис... канд. филол. наук. – Улан-Удэ, 1981.
11. Пюрбеев Г.Ц. О некоторых инновациях в синтаксисе предложения монгольских языков // ВЯ, 1977, № 5. С. 125-131.
12. Сафиуллина Ф.С. Синтаксис татарской разговорной речи. – Казань, 1978.
13. Сиротинина О.Б. Современная разговорная речь и ее особенности. – М., 1974.
14. Скребнев Г.Д. Общелингвистические проблемы описания синтаксиса разговорной речи. – М., 1971.

15. Убушиева Б.Э. Вопросы синтаксиса диалогической речи в монгольских языках (к описанию структуры диалога) // Международный конгресс монголоведов. – Улан-Батор, 1987, с. 149-156.
16. Халдарова С.М. Семантико-структурные особенности диалогической речи в современном узбекском языке. АКД, Ташкент, 1974.
17. Шагдаров Л.Д. Функционально-стилистическая дифференциация бурятского литературного языка. – Улан-Удэ, 1974.
18. Шамакусов А. О стилях узбекской литературной речи // Филологические исследования. – Ташкент, 1970. С. 22-28.
19. Шведова Н.Ю. Очерки по синтаксису русской разговорной речи. – М., 1960.
20. Эрендженев В.Х. Разговорно-бытовой стиль калмыцкого языка // Вопросы калмыцкой филологии. – Элиста, 1984. С. 115-125.

THE CASE STUDY OF THE RESEARCH OF SPOKEN KALMYK

Vladimir N. Mushaev (*Elista, Russia*)

The article considers the democratization of the language that is expressed in the process of interaction of oral and written forms of the language. The author analyses theoretical and practical points of the research of spoken Kalmyk in diachronic and synchronic way.

ФОЛЬКЛОР И МИФОЛОГИЯ.

ФОЛЬКЛОР И ОБРЯД.

ФОЛЬКЛОР И РЕЛИГИЯ

Балчиг Катуу (Улан-Батор, Монголия)

ОЙРАД МОНГОЛЧУУДЫН ЗАРИМ ЯСТНЫ ХУРИМЛАХ ЗАН ҮЙЛИЙН ТУХАЙ*

Манай монголчууд эрт дээр үеэс найрын тогтсон ёс горимтой, энэ ёс дэглэм нь аймаг хошуу, орон нутагт өөр хоорондоо нийтлэг ба ялгарах онцлог шинжтэй байжээ. Найрын зан үйлийн энэ өвөрмөц ёсонд уул нутгийн хүн ардын гарал угсаа, ястны бүрэлдэхүүн, тэрчлэн өнгөрсөн болон тухайн үеийн нийгмийн үзэл санааны тусгал ямар иэгэн хэмжээгээр илэрлээ олсон байдаг тул тэр ард түмний үндэсний онцлогийг тодорхойлогч гол хүчин зүйлийн нэг болдог билээ. Ийнхүү энэ өгүүлэлд баруун монголчууд гэж нэрлэгддэг ойрад монголчуудын зарим ястны тухайлбал: баяд, дөрвөд, урианхай, тувагийн найрын дэг ёсноос өгүүлж, уг найрын зан үйлд хадгалагдан үлдсэн монголчуудын эртний хэв ёс, зан заншилтай холбогдсон аман зохиолыг судлах зорилго тавихдаа 1984 онд Увс, Ховд, Баян-Өлгий аймагт явсан эрдэм шинжилгээний ангийн цуглуулсан материал дээр/8/ тулгуурласан юм. Энэ талаар эрдэмтэн судлаачид тусгайлан судлаагүй боловч зохиол бүтээлдээ/4/ дурдсан зүйл нилээд байна.

Баруун монголчуудын дунд бусад аймаг хошууны нэг адил айраг, сүү, цагаа элбэг болсон намар цагт найр наадам хийх нь олонтой байсан бөгөөд энэ заншил одоо ч гэсэн хадгалагдан үлдсэн байна.

Монголчуудын хуучин уламжлалт хуримын ёслол нь үг хүргэх, хадаг өгөх, эд оёх, гэр бүрэх, хурим, хөшиг тайлах гэсэн хэд хэдэн хэсгээс бүрддэг бөгөөд эдгээр нь аман зохиолтой нягт холбоотой хэсэг бүр нь зан заншил, ёс суртахуун, гоо сайхны хүмүүжлийн учир холбогдол бүхий билээ. Бид одоо дээр дурдсан хуримлах ёсны хэсэг тус бүрийг нэг бүрчлэн авч үзье.

* Статъя подготoвлена в рамках проекта РГНФ № 12-24-03002 а(м) «Памятники фольклора монгольских народов»

Нэг. Дөрвөд, баяд, урианхай, тува ястанд аливаа айлын хүү өсөж эрийн цээнд хүрч том болоход хүүгийн эцэг, эх хоёр нь хоорондоо зөвлөлдөж хүүдээ хань ижил болно гэж бодож байгаа айлын охиныг сонгож аваад тэрхүү охины нас, жил нь хүүтэй нь таарах эсэхийг үзүүлнэ. Хэрэв таарах юм бол дөрвөдөд “Ам алдуулын хүн, буюу үг хүргэх хүн”, баядад “ам хадаг хүргэх хүн”, урианхайд “хадаг тавих хүн”, тувад “Цай эвдэх хүн” гэдгийг явуулдаг байна. Энэ хүн охины эцэг, эхийг сайн мэддэг бага, залуугаасаа нөхөрлөсөн, нас тогтсон, нутаг усандаа нэр хүндтэй, цэцэн цэлмэг үг хэллэгтэй, элэг бүтэн, архи сайн даадаг, сайхан дуулдаг байх ёстой. Энэ хүнийг эр хүний эдэлж хэрэглэдэг бүх зүйлийг өмсгөж зүүлгээд сайн морь унуулан явуулдаг ажээ. Ийнхүү бэр гуйн ам турших энэ ёсыг нэрлэх нэр нутаг, нутагт өөр байдагчлан хэлдэг үг нь ч, ёс заншил нь ч, олон янз юм аа. Харин эдгээр үгийн нийтлэг шинж нь бэр гуйсан санаагаа далд, ёгт утгаар илэрхийлдэгт оршино. Тухайлбал: Дөрвөдөд зууч хүн замдаа айлд буухгүйгээр шууд охины гадаа ирээд нохойтой, нохойгүй байсан ч заавал “нохой” гэж дууддаг. Энэ үед хэрэв уг айлын охин гэртээ байвал тэр хүний нүдэнд үзэгдүүлэхгүй гэрээсээ гаргах буюу тухайн айлаас хэн нэг нь тэгэхдээ голдуу эх нь гарч нохой хорьдог. Зууч хүн мориноосоо бууж, морь уях зэл юм уу, шон байсан ч морио тэр уяанаас нь уяхгүй, морио хантарчихаад дор нь чөдөрлөж, давхар тушаад хэт хутгаа буулгаж, энгэр заам, хормой хотоо янзалж хувцсаа засаад ордог байна. Энэ бол зууч хүнийг таних нэг шинж тэмдэг ажээ. Зууч хүн тэр айлын гэрт ороод, хүмүүст тамхи нэрж, мэнд хоног асуун, нутаг орон, мал ахуй, цаг агаарын тухай ярилцаж, унд цай уучихаад дахиад тамхи нэрж, хэрэг учраа ийнхүү хэлдэг.

Хуц/9/ хэвтээ ороолдоно

Хую/10/ хэвтээ наалдана

Үртэй хүнд үг хүргэнэ

Үндэстэй модонд сүх хүргэнэ

Уурга барьдаг нь манайд байна

Утас ээрдэг нь таннайд байна

Үрээрээ хүн хийж

Үрээгээрээ морь хийе гэж хэлдэг бол

Баядад:

Төрсөн үр манайд

Төөрөлдсөн үр танайд гэнэ

Тэмээ хөтөлдөг нь танайд гэнэ

Тэн өргөдөг нь манайд гэнэ

Төрсөн өдррийн төөлөг

Гарсан өдрийн гариг нийлээд
Зайгүй заяаны
Завсаргүй ерөөлөөр юм гэнэ гэхэд

Урианхайд:

Манайд үгүй
Магнагийн өөдөс танайд
Танайд үгүй
Тасны өөдөс манайд
Хишгийг тэнэ хүртэнэ
Хиргийг тэнэ тунгаана

Тувад:

Өрөм барьдаг нь манайд гэнэ
Өрх татдаг нь танайд гэнэ

гэх мэтээр холбоо шүлгийг хэлэх бөгөөд “гэрлэх хар хүү манайд байна, эхнэр болох хүүхэн танайд байна” гэсэн үгийн оронд алсын амьдралын нүүдлийн тэмээ хөтлөх бэр, аяны тэмээнд тэн өргөх хүргэн хоёрыг нэгтгэн гэрлүүлэхийн дам утгыг гол хийдэг ажлынхаа үүргээр тайлбарлан хэлж, улмаар тэдний амьдралыг нь нэгтгээ гэсэн санааг ёгтлолын аргаар илэрхийлжээ. Дээрх ястны бэр гуйх үгийн хувилбаруудыг ажиглахад “уурга барьдаг нь манайд, утас ээрдэг нь танайд” гэх буюу “өрөм барьдаг нь манайд, өрх татдаг нь танайд” гэдэг нь эртний хүмүүсийн хөдөлмөрийн хуваарь, эрэгтэй эмэгтэйчүүдийн хооронд ялгагддаг байсан ажлын онцлогтой холбоотой байж болох юм/5.25/ гэж зарим эрдэмтэн үзсэн байдаг. Мөн тэрчлэн зарим нь бэр гуйх үгийн асуулт хариултын энэхүү шүлэглэл маш эрт цагт ан гөрөөгөөр амьдарч байсан үеэс уламжлагдсан хэв заншил бололтой/2.177/ гэжээ. Охины эцэг, эх охиноо өгөх эсэхийн хариуг тэр дор нь хэлэхгүй ах дүүтэйгээ зөвлөлдөж хоёр хүүхэд таарах таарахгүй эсэхийг бид бас үзүүлж байж шийднэ гээд зуучийг буцаадаг байна. Зууч хүн замдаа ямар нэгэн айлд буухгүйгээр хүүгийн гэрт буцаж ирэхэд тэр хүнийг ихэд хүндэтгэн буулгаж аваад гэртээ оруулж, цай хоолоор зочилсны дараа хүүгийн аав

Дөрвөдөд:

Ам сайн уу
Ашид мөнх үү

Баядад:

Магнай тэнэгэр үү
Магад үнэн үү

Урианхайд:

Явдал хэрэг сайн уу
 Явсан хэрэг бүтэв үү
 гэж асуухад Зууч хүн хэрэг явдал бүтэмжтэй бол
 Ам сайн
 Ашид мөнх
 Магнай тэнэгэр
 Магад үнэн
 Явдал хэрэг сайн
 Явсан хэрэг бүтэв гэж хэлдэг байна. Ингэж
 “ам алдуулах”, “ам хадаг өгөх”, “хадаг тавих”, “цай эвдэх” гэх мэт
 анхны ёслол дууссаны дараа хэд хоног өнгөрөөд тэгэхдээ арваад
 хоногоос хэтрэхгүй Дөрвөдөд “хадаг тавих буюу өгөх”, Урианхай,
 баядад “зус хадаг өгөх” ёслол болно.

Хоёр. Дөрвөдөд хадаг тавихаар хүүгийн авга ах болох хэл ам
 сайтай, элэг бүтэн хүн, хажуудаа мөн л амьдрал үйлс нь өөдрөг
 нэг залуу дагуулаад, хөхүүр архи, охины аав, ээж, ах, эгч хэрэв
 хөгшин аав ээж нь байвал бас тэд нарт өгөх хадаг, тэдэнд амсу-
 улж, зулаг дээж өргөх сүү, архи, айраг зэрэг аваад тогтоосон сайн
 өдөр охиныд ирээд үг хүргэсэн хүнтэй адил морио уяхгүй хантарч
 чөдөрлөн цулбуураар нь давхар тушиж орхиод архи, сүүнийхээ дэ-
 эжээс дөрвөн зүгт зулаг дээж өргөн, гэрт орж тоононд дээж өргөөд
 хойморт архи цагааныхаа дээжийг цөгцөнд нь хийж хадагтай хамт
 тавин гэрийн баруун талд настай хүн эхэнд нь, залуу нь доод талд,
 тоононы голоос дээш гарахгүйгээр сууна. Хадаг тавихаар очсон
 ахмад хүн эхлээд хөөргөөр охины эцэг эхэд тамхи нэрж, нутаг усны
 сонин, он жилийн байдал зэргээс ярьж байх үед залуу нь хүүхний
 эхээс хоёр аяга авч архи цагаагаа аягална. Залуу нь аяганд хийсэн
 архи, хадагтай хамт ахмад хүндээ барихад худын тэргүүн авч:

Өдрийн сайныг өнжин хүлээж
 Сарын сайныг саатан хүлээж
 Тогосын өд нь танайд
 Тотийн өд нь манайд
 Тэмээ хөтөлдөг нь танайд
 Тэн өргөдөг нь манайд
 Уургын уртаар морь барьдаг
 Ургийн
 Хавс нь нургандаа түшиг
 Нурга нь хавсандаа түшиг
 Түших лээ уул болсон
 Түрхэх лээ алт болсон

Эрхэм та нарыг түшиж

Хишиг хүртье гэж

тэднийх намайг бараалхуулсан билээ гэж ерөөл тавьж тэр гэрт байгаа охины аав ээж тэргүүтэй бүх хүмүүст хадаг өгдөг байна. Охины аав зөвшөөрвөл “ураг төрлөөрөө зөвшье” гэж хэлэн архийг тогтоож, хадгийг авдаг. Хэрэв охины аав хадаг авахаас татгалзвал барьсан хадгаас нь нэг ширхэг утас тасалж аваад хариу өгнө. Хадаг өгөхөөр ирсэн хүнийг архиар шахаж согтоогоод явуулдаг учраас замд нь хүүгийн талаас хүн угтан хүлээж байдаг байна.

Тэгвэл Баядад: “Зус хадаг өгөх буюу цагаа хүргэнэ” гэдэг нэрээр хүүгийн эцэг, охины аав ээж, ах эгч зэрэг хэдэн хүн байна тэдний тоогоор хадаг авч, сөгнөх архи, зулаг дээж өргөх сүү цагаатай очдог. Дөрвөдийнхөөс ялгаатай нэг зүйл гэвэл зус хадаг өгөхөөр хүүгийн аав охины гадаа ирж буугаад тэднийд орж аав, ээжтэй нь мэндэлж, цай хоол уугаад авч ирсэн цагаагаараа дээж тавьж, хоймор нь хадаг хавчуулчихаад гадаа гарч зулаг дээж өргөн орж ирээд гэрт байгаа бүх хүмүүст цагаагаа амсуулна. Цагаа амсуулсны дараа архиа сөгнөж хадагтай хамт охины аав, ээж, ах эгч нарт барьдаг.

Урианхайд: Анх хадаг өгч худ болсны дараа сарын дотор “зус хадаг тавих” ёслол болно. Зус тавихаар хүүгийн аав, ээж, ах, эгч нар хонины ууц, хөхүүр архи, айраг бяслаг, нэг толгой бараа, /цай, даалимба зэргийг нэг толгой бараанд тооцдог/аваачдаг байна. Хүүгийн талаас ирсэн хүмүүс бэлгээ өгч архи айргаа амсуулсны дараа “жан” хадаг дээр дөрвөлжин шар цавуу тавиад хоймор хавчуулдаг. Зус хадаг тавих үеэр хүүгийн тал охины хэмжээ авч ямар хувцас оёхоо охины аав, ээжтэй тохирно.

Тувад: Анхны “цай эвдэх” ёслолын дараа хүүгийн авга ах тэргүүтэй дөрвөөс таван эрэгтэй хүмүүс ташмаг архи, нэг толгой цай, бяслаг, 3-5 метр цагаан ямбуу аваачдаг. Тэд охины гэрт ороод авч ирсэн цагаан ямбууны хагасыг хоймор хавчуулж идээний дээжээр дээж тавьдаг. Хэрэв зөвшөөрөхгүй бол дээж тавиулахгүй. Эдгээр ястнуудад охины тал хадаг авахгүй гэсээр байтал тавьчихаад явбал араас нь тусгай хүнээр хүүгийн аавынд хадгийг хүргүүлдэг. Ингэж хадаг өгөх ёслол дуусч хүүхнийг авах анхны багалгаа хийдэг.

Гурав. Дөрвөдөд: Хадаг тавьсны дараа сарын дотор “лав авах” ёслол болдог. Лав авахаар хүүгийн аав ээжийн ойр төрөл нуруутай нэг хүн ганцхан хадагтай очиж охины аавд “лаваа хайрлантай” гэж барьдаг. Лав авна гэдэг нь үндсэндээ охиныг мордуулж авах сар өдрийг тохирно гэсэн үг. Тэгэхдээ охиноо хэдэн сарын

хэдэнд мордуулахаа ээж, аав нь голдуу мэдэж охиныхоо ивээл/3/ жилийн, ивээл сарын, ивээл өдрийн, ивээл цагт мордуулахыг эрмэлздэг. Баяд, урианхай, тувагийн хуримлах ёсонд “лав авах” ёслол байдаггүй. Баядад хадаг тавьсны дараа “сүй тавих”, урианхайд “эд нийлүүлэх”, дөрвөдөд “лав авч, цацал цацсаны эцэст “эд өгөх” ёслол болно.

Хуримын өмнө хүргэн болох залуу өөрийн эхнэр болох эмэгтэйн ойрын төрлүүдэд бэлэг барьж, тэр бэлэг нь охиноо өгснийхөө хариу сүй бэлэгт тооцогддог байна. Эдгээр ёслолын үеэр уламжлалт тогтсон хэллэгүүдийг ашиглахын зэрэгцээ зарим зүйлийг шинээр зохион хэлдэг байна. Энд охиныг нь авсны хариуд өгөх сүй бэлэгний тоо хэмжээг хэлэлцэн тохиролцдог. Тэгэхдээ үүнийг энгийн нэг хэлэлцэн тохиролцох бус уран цэцэн үгээр харилцан шүлэглэж хэлэлцдэг байсан нь баруун монголчуудын хуримын ёсонд одоо хүртэл уламжлагдсан хэвээр байна. Хүүгийн талаас:

Өргөн үүдийг чинь нээж

Өндөр босгыг чинь алхан бараалхаад

Эрж авсан эрдэнэ

Сурж авсан сувдыг

Авахыг зөвшөөрсөн тул

Алтан сүй билгийг

Амлуулахыг хүснэ гэхэд:

Охины тал:

Алаг сайхан үрээ

Аль нэг хүнд өгөх байтугай

Хайртай сайн эд малаа

Үнэ цэнэ хүргэхийг хичээдэг юм

Хольцгүй цагаан ембүү... /төд/

Хавчиг залуу морь...

Сонгодог сайн атан тэмээ...

Шилдэг шар үхэр

Ирэг хонь илүү дутуугүй

/төд төдийг/ өгвөл яахав дээ гэж хариулдаг ажээ. Сүй бэлэг хэлэлцэх энэ хэсэг нь хоёр талын үгийн уран цэцнийг сорихын зэрэгцээ сүй бэлгийн тоо хэмжээг хэлэлцэн тохироход зориулсан учраас бие биендээ найр тавьсан шинжтэй байдаг ажээ. Ингээд хүүгийн тал:

Амлаж айлдсан тоог сонслоо

Ах дүү, амраг садан минь

Хан төрийн ёсоор

Хайртай үр хүүхдээ

Хамтруулан зохилдуулж
Хадам хүргэн болохын төлөөнөө
Уулын чинээ дуудсан боловч
Улхан чинээ татаж
Хорвоогийн чинээ хэлсэн боловч
Хонин чинээ татах
Хотол олны ёсоор
Хомстгон татахыг
Хоёр чихээрээ
Хоёронтоо сонсьё гэхэд

Охины тал:

Амьтан хүмүүс
Адал малаа худалдахад хүртэл
Анхны хэлсэн үгэндээ хүргэхийг бодох байтал
Амраг хайртай хонгор үрийгээ өгөхөд
Амласан үгнээсээ
Атган татаж хасмааргүй байна
Харин худ ураг бололцохын төлөөнөө
Хольцгүй цагаан ембүү.... төд
Сонгодог агт морьд....төд
Амбан шар,атан тэмээ.... төд
Иргэн хонь
Ихэр удамтай мал төдийг авъя гэхэд хүүгийн тал

зөвшөөрсөн бол:

Хувь заяа нэгтэй
Хонгор хоёр хүүхдээ
Ханилан нийлэх гэсэн
Энэ зүйл дээр
Элдвээр нарийлаад яах вэ
Хэлсэн ёсоор чинь болтугай/8/

гэж сүй бэлгийн өгч авах зүйлийн тоог тогтоодог.

Энэ нь эрт үед баяд ноёд эд хөрөнгө,эрх тушаалаа ашиглан хүүхэнг богтлон худалдан авч зүйлтэй адилтгаж болохгүй. Харин хоёр талын ургийг холбон хос залуусын амьдралын чухал алхмыг шийдвэрлэж буй хэрэг хэмээн эрхэмлэн байсан жирийн харц ардын үзэл бодолтой холбон үзэх хэрэгтэй.

Дөрвөд ястанд эд өгөхийн өмнө цацал өгөх ёслол болдог. Хүүгийн талаас хоёр хүн охины аав, ээж, ах, эгч, дүү нарт нь гарын бэлэг, сөгнөх архитай очдог. Хүүгийн талаас ирсэн хүмүүс бэлгээ охины аав, ээж, ах, эгч, дүү нарт нь өгчихөөд авч ирсэн архиа “сөн

нийлүүлэе” гэж хэлээд тогоо уруу нь хийгээд найрлаж эхэлдэг ажээ. Цацал цацаж хэд хоноод мөн шилж тогтсон сайн өдөр “зус хадаг явуулна” гэж хүүгийн эх, эгч, төрсөн эгчгүй бол өөр төрөл садны буюу танил нэг эмэгтэй, ёс сайн мэдэх хүний хамт гурвуул архи, айраг, бага зэрэг бэлэг, хадаг, цавуу авч хүүхнийд ирж хадагны үзүүрт цавуу уяж хүүгийн эцэг эхэд нь хадаг барьж:

Хивийн уяа алдуурдаггүй,

Хялгасан уяа алдуурдаг гэж хэлээд барихаас гадна тэнд байгаа ах дүү хамаатанд зохих хэмжээний бэлэг барьдаг. Хүүгийн эх авч ирсэн архи айрагны дээжээс цацал өргөж хойморт нь дээж тавиад эцэг эхэд нь архи барьж ёслоход охины тал хүүгийн талынхныг харин хүндлэн зочилж бага зэрэг найрладаг. Хүүгийн эх охины эцэг эхтэй хууч яриа хөөрч хүүгийнхээ тухай ярилцаж байгаад тэр өдөртөө буцна. Ингээд удалгүй “эд өгөх найр” гэж болох ба хүүгийн эцэг охины эцгийг манайд ирж цай ууна уу гэж сонгож тогтсон сайн өдөр зааж анх хадаг хүргэхэд явсан хоёр хүний аль нэгээр уриулна. Урьсан өдөр хүүхний аав ирэхэд хүүгийн тал ихээхэн хүндэтгэлтэйгээр угтаж авна. Охины эцгийг гэрийн баруун хоймор тусгай олбог дэвсэн суудал засаж хүүгийн эцэг, охины эцэгтэй хөөргөөр тамхилж шинэ халуун цай барьж архи, айраг тэргүүтнээр зочилж хүүгийн эцэг сонгож тогтоосон сайн өдөр хэлж “эд хүргүүлнэ” гэхэд охины эцэг тэр өдрийг эс зөвшөөрвөл хоёул ярилцаж байгаад ахин шинээр сайн өдөр сонгож тогтоодог. Үүнийг “дөрвөн эцэг эхийн санаа нийлэв” гэж нэрлэнэ. Эд хүргүүлэх өдрөө тохироод охины эцэг буцна. Эд хүргэхээр болзож тохирсон өдөр болоход хүүгийн ээж, хүүгийн бэргэн болох эмэгтэй /энэ хүн нь хүүтэй ивээл жилтэй, ажил үйлс нь өөдрөг, элэг бүтэн, эрхтэн бүрэн, нас ахимаг/ ёс сайн мэдэх ахмад настай нэг эрэгтэй хүнтэй хамт гурвуул хүүхний дөрвөн улирлын хувцас хийх эд бараа, гоёл чимэглэлд хэрэглэх алт, мөнгө, шүр, сувд, архи айраг, цагаан идээ, хонины бүтэн мах тэргүүтэй хэд хэдэн тэмээ ачаатай хүүхнийд очно. Энэ үед хүүхний ах дүүс цөм цугларсан байна. Хүүгийн эх эд бараа, алт мөнгө, шүр сувдаа хүүхний эцэг, эхэд үзүүлэн хадагтай барихад охины эх нэг дээлний торго гаргаж ирээд хүүгийн талаас өгсөн эдийн дотроос мөн л дээлийн торго авч давхар тавиад:

Урт настай

Удаан жаргалтай

Толгойтойгоо торгонд

Тохойтойгоороо тосонд умбаж

Уснаас илүү

Урт настай

Сүүнээс илү

Ариун цагаан яваг гэж ерөөл шингээж хоёр талаас авч ирсан цагаанаасаа дөрвөн өнцөгт нь хоёр хүүхдийн эх түрхээд нэг нэгийнхээ цагаа солилцон амсаж ах, дүү нартаа дамжуулдаг.

Дараа нь давхар тавьсан торгонд хоёр эх хайч хүргэх юмуу эсвэл дээл эсгэдэг байна. Ингээд хүүгийн тал авч ирсэн идээгээ засаж архи айргийн дээжээс цацал өргөж хойморт идээ, архи айрагнаасаа дээж тавиад эцэг эхэд нь эхлэн барьж хүүхний ах дүү төрөл садан ирсэн хүмүүсийг идээ мах, архи айргаараа зочлоход хүүхний тал мөн хариу зочлон багахан найр хийнэ. Энэхүү сүй бэрэг бол нийгмийн үйлдвэрлэлийн баялгийн өсөлтөөс шалтгаалан гарч хожим зан үйлийн шинжтэй болсон ёслол юм. Овгийн байгууллын үед хөдөлмөрийн чадвар бүхий гишүүнийг нь авч буйн хувьд овогтоо хийвэл зохих хөдөлмөрийг нөхөн төлсөн шинж чанартай байв. Харин хожим хувийн өмч үүссэн үеэс бэрийг ноёд баядын дунд хөрөнгөөр арилжиж буй мэт худалдаа наймааны шинжтэй болсон байв. Иймээс ч худ ураг бололцох гэсэн утгыг илэрхийлж байсан худалдах гэсэн үг арилжаа наймааны утгатай болсон байна. Харин жирийн хөдөлмөрчин ардын дунд бол сүй бэлгийн их багыг хоёр талын эцэг эх хөрөнгө чинээнийхээ байдалд тохируулан хоорондоо ярилцаж шийддэг бэлгэдэл төдий болсон байна. Аль ч ястан сүй бэлэгт авсан зүйлс нь их төлөв охины хувцас, гоёлол чимэглэлийг төхөөрөхөд зориулагддаг байна. Ерөнхийдөө сүй тавих ёслол бол ураг барилдах явдлыг эд аж ахуйн талаар баталж буй хууль эрхийн учир холбогдолтой. Зарим айл сүй бэлэг авахгүй манай охин гэртээ байсан ч хувцсаа өмсөж, эмэгтэй хүний эдэлж хэрэглэдэг зүйлийг эдлэнэ. Айлд очсон ч хувцсаа өмсөж хэрэглэдэг зүйлээ эдлэнэ гээд авахгүй явдал гардаг. Ингэж сүй бэлэг авахаас татгалзсан ч гэсэн хүүгийн тал заавал өгдөг.

Дөрөв. Сүй тавьсаны дараа “Хүргэн танилцуулах” ёслол хийнэ. Хүргэн танилцуулах өдрийг хүүгийн тал охины талд урьдчилан мэдэгдсэн байна. Хүргэн болох залуу охиныд очихдоо хамгийн сайн морио унаж эр хүний эдэлж хэрэглэдэг хэт хутга, нум сум, буу саадаг, хөөрөг ганс гэх мэт бүх зүйлийг хэрэглэн хажуудаа нутаг хошуундаа чадал тэнхээтэй сайхан дуулдаг, ёс заншил сайн мэддэг хүнийг дагуулж 10-20 хадаг авч явна.

Залуу дагуул хүнтэйгээ хамт охины аавынд ирж, аав ээжтэй нь мэндэлж цай хоол ууж идээд тэдэнд хадаг барьж, ах эгч дүү

нарт нь энгийн бэлэг өгдөг. Хүргэн залуу охины аавынхаас гараад, аав, ээжийнх нь махан төрлийн ах дүүгээр зочилж тэр өдрөө харьдаг. Энэ үед хүргэнийг архиар шахдаггүй. Харин хүргэний дагуул хүнийг их шахдаг байна. Энэ хүн ямар ч их шахсан төдийл согтохгүй архи сайн даадаг байх ёстой ажээ.

Тав. Дээрх ёслолын дараа дөрвөд, баяд, урианхай, тува үндэстэн ястанд “гэр бүрэх” ёслол болно. Энэ нь шинэ гэр бүл болох хоёр залуугийн суух гэрийг тааруулахад хийдэг найр юм. Гэр бүрэх найр болохоос нэг хоёр сарын өмнө хадаг хүргэсэн хүний нэг нь хүүхнийд ирж тэр сарын тэдний өдөр “гэр бүрэх” тул морилон очихыг уриад буцдаг. Урианхайд гэр бүрэх өдрийг хүүгийн тал сонгох боловч охины талын саналыг бас харгалзан үздэг байна. Гэхдээ аль ч ястанд гэр бүл болох хоёр залуугийн сайн сарын сайн өдөр гэрийн бүрэхийг хичээдэг. Гэр бүрэхээс арваад хоногийн өмнө хүүгийн аав, ээж тусгай хүнээр нутаг хошууныхаа айл өрх, ах дүү төрөл садандаа гэр бүрэх найрт морилон ирж оролцохыг зарлуулдаг байна. Гэрийн бүрлэгд хүүгийн талын бүх ах эгч дүү болон найз нөхөд, нутаг хошууных нь архи, айраг, бяслаг, зүү утас, хуруувч, зээг, зарим нь эсгий зэргийг авч ирэхээс гадна гэрт хэрэглэх нэг юм заавал авчирч гэрийн бүрээс оёход оролцдог. Хүүгийн аав, ээжийн ойр төрлүүд заавал бүтэн эсгийтэй оч дог байна. Шинэ гэр бүрэхэд ах дүүс, тэр нутгийнхан хувь оруулж байгааг овгийн гишүүдийн харьцаанаас үүссэн заншлын ул мөр гэж хэлж болно.

Гэр бүрэх өдрийн өглөө хүүгийн ивээл цагт гэрийн модыг босгож хүүтэй ивээл жилтэй хүнээр гэрийн дээвэр туурга хийх эсгийнд анхлан гар хүргүүлж цагаа түрхүүлнэ. Ингээд баруун хаяаны туурганаас эхлэн эсгэж бүх дээвэр, туурга, өрхийг оёно. Гэр бүрэхэд охины талаас ирэх хүнийг хүлээхгүй, үйл ажиллагааг эхэлж болдог. Тиймээс охины талаас ирэх хүмүүс гэр бүрэх ажил эхлэхээс өмнө өглөө эртхэн очдог байна. Энэхүү гэр бүрэх ёслолд охины аав ээж өрх, үүд хийх нарийн сайн эсгий, утас зээг, архи айраг, хонины бүтэн мах зэргийг тэмээнд ачиж сайн дуучин, ерөөлч хүний хамт хүүгийн ирнэ. Ингэж ирэхэд хүүгийн тал ихэд хүндэтгэн хүлээн авч буулгахад охины ээж өрх хийхээр авч ирсэн эсгийгээ шинэ гэрийн босгосон модны баруун талын гол дээгүүр тохоод, тооноос хадаг, дээлийн торго, цавуу, мөнгө зэргийг уяад тусгайлж дэвссэн дэвсгэр дээр хоймор суухад, тэдгээрт цагаа амсуулаад, хүүгийн аавын дээр оруулдаг. Хүүгийн аавын зүүн талаар охины ээж, баруун талаар дагуул эрэгтэй хүн сууж нэг нэгэндээ тамхилж мэндлээд тэднийг цай, хоол, архи, айргаар дайлна. Ийнхүү гэр оёж дуусаад хамгийн сүүлд өрх оёх болохоор хүүгийн аав ээж, охины ээж нарыг

өрхөнд гар хүрэхийг урина. Тэд өрх хийх эсгийд цагаа түрхэж гар хүрсний дараа эсгэгч өрх эсгэж оёдолчид өрхийг оёно. Тэгэхдээ өрхнөөс арын санчгийн зүүлтийн оёосыг хоёр ээж оёхдоо заавал жаахан зайг оёхгүй үлдээдэг. Үүнийг шинэ бэр ирж гүйцээж оёдог ажээ. Дөрвөдийн зарим нутагт шинэ гэрийн хойт талын дээврийг гэрлэх залуугаар буюу ааваар нь, баядад өрхийг хүүгийн ааваар өргүүлж тавиулдаг байна. Дөрвөдөд гэр бүрэхдээ үүдийг барилгүй орхих бөгөөд энэ нь үр хүүхдэдээ эцэг эх нь шинэ гэр барьж өгсөн боловч та нарт хийх юм их байна. Өөрсдөө өрх гэрээ гүйцээн төгс төгөлдөр болгох хэрэгтэй гэсэн бэлгэдлийн утга илтгэдэг байна.

Урианхайд гэрийн бүх оосрыг гэрлэх залуугаар уяулах бөгөөд энэ нь нэгэн янзын сорилго болдог байна. Гэр бүрээд дуусахаар тулга ба зуух яндан тулна. Ингээд хүүгийн ээж гэрээсээ сүү, сан-тай орж ирэхэд хүүгийн аав хэтээ цахиж гал гаргана. Тэр галнаас нь авч хүүгийн ээж гал түлээд, тогоо тавьж, сүү хийж орхиод гэртээ очно. Араар нь хүүгийн бэргэн цай сүүлж юүлээд тогоо дүүрэн архи хийж дөрвөн амсарт нь шар тос түрхэж хүүгийн аав ээж, охины ээж тэргүүтэй тэр гэр бүрэх ёслолд оролцсон бүх хүмүүсийг “шинэ гэрийн цай уутан” гэж урина. Чингээд шинэ гэрт баруун талаар нь эрэгтэйчүүд, зүүн талаар эмэгтэйчүүд, хүүгийн аав ээж, охины ээжийн дараа насны эрэмбээр дараалан сууна. Ийнхүү гэр бүрэх ёслолд оролцсон хүмүүст эхлээд цай өгнө. Дараа нь тусгай дуучин дөрвөн хүн босч хадагтай сөн бариад “Ардаг баахан шарга” гэдэг дууг:

Ардаг баахан шарга

Артай тарган гарвал

Аягандаа хийсэн архийг

Ах тандаа баривал

Бариг сайхан дуранд

Бас нэг чилээгийг гэж дуулаад хүүгийн аав ээж, охины ээж, дагуул хүнд барьж гэр бүрэх найр эхэлдэг. Урианхайд “Асар цагаан дуган” буюу “Гүн зээрд морь”, баядад “Эрхэм төр” гэдэг дуугаар гэр бүрэх найрыг эхэлдэг байна. Аль ч ястанд гурван дугараа эргэсний дараа охины ээжийг дагаж ирсэн дагуул хүн хадагтай сөн барьж:

Чин чулуун чагтагтай

Чандмань эрдэнэ тоонотой

Чандган цагаан өргөө чинь

Чин бат байгтун

Хавтгай модыг

Харуулдаж хийсэн

Хан үүдэнд нь
 Амгалан оршигсон
 Хаагуулыг/хаалга/ чинь мялаа
 Бургас модыг
 Буруу зөвгүй матаж
 Бугын арьсаар товчлон хийсэн

Тэрмийг чинь мялаа... гэх мэтээр гэрийн тооно, хана, унь, хаалга, дээвэр, туурга, оосор бүч тэргүүтнийг ерөөж хүүгийн аавд бариад “сөнгөө нийлүүлбэ” гээд авч ирсэн архи идээгээ нийлүүлж шинэ гэрийн тооноос хадаг уядаг. Үүний дараа ерөөл тавих хүн ерөөл хэлж, найрлагсад чадал чинээнийхээ хэмжээгээр тоононы голоос юм дүүжилдэг ажээ. Ингээд хоол идэж найр жигдэрнэ. Дээр үед хөндий гэрийг хүүгийн тал, доторх тавилгыг охины тал бэлтгэдэг байжээ.

Найрын эцэст найр өндөрлөх болсныг нийтэд найр жаргаах ерөөл буюу дуугаар мэдэгдэнэ. Энэ нь “найрын богино нь насны урт нь” гэсэн бэлгэдэл илэрхийлж байгаа бөгөөд “бага уувал бал мэт”, “балартлаа уувал мал” болгодог архи дарсыг хэмжээтэй уун зохистой найрлан цэнгэхийг зөвлөсөн ардын ёс суртахууны сайхан илрэл юм. Иймээс баядад “Нарийн баахан шарга”, дөрвөдөд “Тэр уулын орой”, урианхайд “Дэнхээлээ сайхан хээр” зэрэг дуугаар найр төгсгөдөг байна. Найр өндөрлөхөд найранд ирсэн хүн бүхэнд хүүгийн аав ээж, хөрөнгө чинээнийхээ хэмжээгээр бэлэг өгнө. Гэр бүрэх найранд ирсэн охины ээжийг дагуул хүнтэй нь хамт хүргэн болох залуу дөхүүлж өгнө. Тувад “гэр бүрэх ёслол” хийдэггүй.

Зургаа. Гэр бүрсний дараа дөрвөдөд “ор хөнжил оёх”, баядад “ор оёх”, урианхай, тувад “оёлого оёно” гэдэг нэртэй ёслолыг хүүхний талд хийнэ. Хүүхний аав ээж, ор хөнжил оёх сайн өдрийг сонгож аваад хүүгийн аав ээжид тусгай хүн илгээж уг ёслолд морилон оролцохыг уриулна. Мөн өөрийнхөө халуун ах дүү болон нутаг хошууны сайн танил айлд зар тараадаг. Ор хөнжил оёх өдөр хүүгийн талаас хүүгийн ээж хажуудаа ёс горим сайн мэддэг нас тогтсон нэг эрэгтэй хүнтэй хамт хоёр дэвсгэр хийх эсгий, уг дэвсгэр гадарлах бөс даавуу архи, цагаа, хадаг, нэг хурганы арьс, охины ах дүү нарын гар цайлгах бэлэгтэй очдог.

Ор хөнжил оёх ёслолыг хүүгийн ээж ирсний дараа эхэлдэг учраас аль болохоор эрт очно. Хүүгийн ээж дагуул хүнтэйгээ ирэхэд охины талаас нэг хүн их л хүндэтгэлтэйгээр тосон аваад авч ирсэн эд материалыг буулгадаг. Хүүгийн ээж охины аавын гэрт орж охины аав ээж, ах дүү, төрөл төрөгсдийн амар амгаланг айлтгаад цай хоол ууж идээд оёлго оёх ажилд ордог. Оёлго оёхын өмнө хүүгийн

ээжийн авч ирсэн хурганы цагаан арьсан дээр охины тал мөн тийм арьс давхар тавиад өмнө талын хоёр бушгагийг/год/ хүүгийн ээж, хойт талын хоёр бушгагийг охины ээж давхар оёчихоод дөрвөн өнцөгт нь хоёр ээж цагаагаа түрхэнэ. Үүний дараа зургаан дэвсгэр, эх дэр, хөл дэр, эцэст нь газар дэвсгэр оёцгоодог ажээ. Эх дэр, хөл дэрийн нүүрийг өлзийтэй сайхан хээ угалзаар хээлж бүх дэвсгэр, дэрийг даавуугаар бүрнэ. Дээрх зүйлийг оёсны дараа охины аав гэрийн баруун талд авдар, ор, эмээл, хазаар, үхэг зэрэг охины авч явах эд хогшлыг дараалуулан тавина. Ор засахдаа толгойн талыг хаалга уруу харуулж, эх дэрийг толгой талд нь хөл дэрийг хөл талд нь тавьж эх дээр хүүгийн ээж хадаг тавьж, хөл дэрийн талд орон дээр суухад оёлго оёход оролцсон хүмүүс хоёр ээжийн өмнө буюу хоёр хажуу талаар сууж, оёлгын найр эхэлдэг. Энэ найр тэр өдөртөө багтаж тардаг.

Долоо. Ор оёсны дараа дөрвөд, урианхайд “охин цайлуулах”, баядад “чигээ, айраг уух” гэдэг ёслол болдог. Энэ нь охин мордохос хагас сарын өмнө өөрийнхөө аав ээжийн ойрын төрөл саднаар айлчлан зочлохыг хэлнэ. Цайлах буюу чигээ уух энэ ёслол долоогоос арав хоног үргэлжилдэг. Охины очсон айл болгон бяцхан найр хийнэ. Ах дүүгээрээ хүүхнийг зочилж явахад “баадагнагч” нэртэй нэг найз охин нь дагаж яваад, түүнийг айлд орж бэлэг өгөхөд тэр бэлгийн бэлтгэж өгөхөөс гадна, авсан бэлгийн бааданд хийж ганзагалж явдаг. Хүүхнийг ингэж зочилж явахад хэнийд хонох, хэнийд цайлаад гарахыг аав ээж нь хэлж өгнө. Хадамд очих хүүхэн ингэж явахдаа айлд, хонохоор бол алчуур малгайгаа авахгүй. Баядад хүүхнийг ингэж чигээчилж явахад нутгийн үеийн залуучууд замаас нь дагаж орох айлаар нь хамт орж найрлан баясан цэнгэж болдог байна. Харин дөрвөдөд баадагнагчаас өөр хүн дагаж явдаггүй.

Найм. Үүний дараа дөрвөд, баяд, урианхай, тувад хурим хийнэ. Хурим хийхийн өмнө хурим хийх өдөр сарыг “өдөр зэрэгцэх нэрээр” хоёр тал ярилцан тохирч хэдийд хэдэн хүнтэй охиноо яаж өгөх авахаа тохирно. Хурим хийх сонгож тогтоосон сайн өдрийн өглөө хүргэн хүү буу үүрч, мэнгэ жилд нь таарсан сайн зүсний сайн морио унан, сайхан хувцсаа өмсөн, төрсөн эцэг эх, өөрийн бэргэн, гийч булаалдах гурваас дөрвөн залуу, цай үслэгийн хоёр хүн зэрэг арваад хүн дагуулан, хүүхний бараа ачиж ирэх хомтой тэмээ, хүүхнийг дүүрч ирэх морийг суран ногтоор ногтлон эмээлгүй хөтөлж, өлөн гэдсэнд нь долоон хоргол үлдээж зангидсан хонины бүхэл мах бас тэвшинд тавих тураг мах, архи айраг, бяслаг ааруул, сүү авч охиных уруу явж байгаад замын хагасд ороод, цай үслэгийн хоёр хүнийг урьдчилан явуулж, охины аавынд гийч авах хүмүүс

ирж буйг мэдэгдэнэ. Ингээд тэр хоёр хүнийг архиар шахаж байтал удалгүй “гийч авагсад” ирэхэд, урианхайд цаг болоогүй гээд охины аавын гэрийн хаалгыг нэг эрэгтэй хүн дарж жаахан зогсоож байгаад оруулдаг байна.

Тэгвэл дөрвөдөд гийч авахаар ирсэн хүмүүсийг их л хүндэтгэлтэйгээр хүлээн авдаг. Хүүхний аавын гэрт ирээд хүргэн болох залуугийн талынхан авч ирсэн мах, идээ, архи айргаа гарган тусгай тэвш дээр тавьж “тэвш өргөх” гэдэг ёслол хийнэ. Энэ ёслолыг гүйцэтгэхдээ эхлээд өлөн гэдсэнд нь долоон хорголтой чанасан хонины бүхэл махыг том царанд тавиад, хүргэн хүү цэх өргөн, хадам аавыхаа босго тоггонд хүргэж, хоймор суугаа хадам эцэг эхийн өмнө аваачиж барихад тэд хэт хутгаа гарган, ууцнаас таллан авч амсаад, хоймроо тавина. Дараа нь гэдэс доторгүй болгосон хонины тураг махыг тэвшинд хийгээд хүргэн залуу баруун талын бариулаас нэг үзүүрт нь цавуу, чихэр, алтан харгана зангидсан урт хадгийг хүүхэнд унуулахаар авч ирсэн морины цулбууртай нь давхар барьж, гэрийн дотор нар зөв эргэн хоймор гарч зогсоход хадам аав нь аягатай архи барьж ерөөл тавина.

Зээ заяат дээд алтан босго

Аньснаа хашат нь/хараач/

Атгаснаа тавьт нь/тавиач/

Энэ улс үр хүүхдийнхээ хэрэгт

Амьд малаан алж

Ариун сайхан болгож

Алтан эрдэнийн тосгууртаа тавьж

Алгасал үгүй чинь сэтгэлээрээ

Алтан босгоо танай хэмээн

Амлан зорьж өргөж байнаа... гэж хадам аавыг ерөөхөд

хүргэн хүү:

Хотгор нуруутай

Гэдгэр өвчүүтэй

Хонины махыг

Буурал аавдаа

Дээж болгон баръя гээд өмнө нь тавихад сүүл,шагайт,толгой гурвыг авч хоймроо тавиад үлдсэн махыг нар зөв эргүүлж олон түмэнд тараана. Урианхайд хүүхнийг авахаар очихдоо охины эхийн цагаан сүүг төлөөлж цагаан зүсний морь хөтөлж очно. Хүргэнээр охины аавын тогоонд чанасан бүхэл хонины махыг шөлтэй нь өргүүлж тулгыг нөр зөв эргүүлэн хадам аав ээжид нь мөргүүлэн хариу тулган дээр тавиулна. Эдгээр нь нэгэн зүйлийн хүргэний хүч чадлыг шалгасан шалгуур болдог байжээ.

Хадам аав ерөөл тавьж дуусаад аягатай архиа уухад найрлагчдын хэн нэг нь «Хөх тохойн нутаг» гэдэг дууг дуулахад бусад нь түүнийг дагаж дуулна. Ингэж хүүгийн тал авч ирсэн архи айраг идээгээрээ тэнд байгаа зочдыг дайлж “өмсгөл өмсүүлэн” гэдэг нэрээр охины аав, ээж ах дүү нарт бэлэг өгнө.

Ийнхүү өмсгөл өмсүүлсний дараа хонины чанасан мах тэвшинд хийж хүүхний талын хоёр хүн дамжлан нар зөв тойрч хүүхний эцэг, эхийн өмнө тавихад эцэг нь дал, сүүж, чөмөг гурвыг авч хоймрын голын унинд хавчуулан үлдсэнг зочдод дамжуулна. Хүүхнийг мордуулах цаг ойртоход хүүгийн талын ахмад хүнд хүүхний эцэгт хөөргөөр тамхи барьж явахад бэлтгэхийг мэдэгдэхэд охины аав нь хоёр талын бэргэн болох эмэгтэйд авч явах юмыг нь цэгцлэхийг сануулна. Ингээд охины бэргэн хүүгийн бэргэнд охины эдлэл, хэрэглэлийг хүлээлгэн өгөхөд түүнийг хомтой тэмээнд ачаална. Хүүхэн мордох цаг дөхөхөд найрлан байгаа хүмүүс “Усан хартай хар” гэдэг дуу дуулцгаана. Уг дуунд:

Усан артай хар нь

Удаан дагжин хатиргаатай

Уян гялгар тэр нь

Хөвүүнээ болоод хульжваа... гэж дуулан хүргэн, охин хоёроо сар наранд мөргүүлэх ёслол болно. Хүүхний эцэг эхийн гэрийн баруун хоймор ширдэг дээр өөд харуулан залуугийн баруун гар талд хүүхнийг зэрэгцүүлж суулгана. Хадам эцэг тэр хоёрт хонины шагайт чөмөг өгч хүүг бүдүүн талаас нь хүүхэнг нарийн талаас нь атгуулахад хүүхэнтэй ивээл жилтэй хүн хажууд нь ирж зогсоод:

Сар наранд мөргөм үү

Шагайт чөмөг атгамуу гэж гараа гурвантай дохиход хоёул зэрэг гурван удаа мөргөнө. Тэгвэл Баядад охиныг хүүгийн аавынхаас булаалдаж авч гараад шинэ гэрийн ширдгээс нэгийг дэвсэж гэрлэн буй хоёр залууг нарлуу харуулж суулгаад дээрхийн адилаар шагайт чөмгийг атгуулж суулгахад энэ хоёрын хойно хоёр бэргэн нь зогсоод:

Шар наранд мөргөм үү

Шагайт чөмөг атгамуу гэж хэлээд гурван удаа мөргүүлдэг. Дараа нь тэр хүнд хонины чанасан толгой авч өгөхөд зэрэгцэн суугаа хоёр залуугийн мөрөн дээр хошууг хүүгийн талруу харуулан тавьж,

«Зэв бүрүү» /зөв үү, буруу юу ?/ гэж гурван удаа асуухад «зэб буруу зэб» гэж хоёул зэрэг гурван удаа хариулна. Ингээд хүү хүүхэн

хоёрыг босгож хүүхэнд аягатай сүү барихад хүүхэн аав, ээж, ах дүү нартаа хандан тэднийхээ элбэрэл журмыг магтсан магтаал хэлдэг. Үүнд:

Олсон зөөснөө өгдөг аав л
Ороо жороогоо унуулдаг аав л
Арван сар тээсэн ээж минь л
Алтан шар уургаа шимүүлсэн ээж минь л
Халтай үг хэлээгүй билээ
Хадаастай модоор зодоогүй л билээ
Урт сайхан нуруутай ах минь л
Уужим сайхан дотортой ах минь л
Босгож гишгүүлсэн эгч минь л
Бүдчин алхуулсан эгч минь л
Эхийн хэвлийгээс цуваад гарсан
Эрэх бага дүү нар минь л
Хээр гадаа гүйж нааддаг
Хэнз багахан дүү нар минь л
Хөндий дээгүүр ургасан
Хүргэн улаан цэцэг л
Хүний газар одогсон

Хүүхэн ураг хөөрхий гэж өгүүлэн аягтай сүүгээ аавдаа барихад эцэг эх нь амсаад ах дүү нартаа дамжуулан өгдөг. Ингээд хүү талын хуримын ахлагч хүүхний эцэгт хөөргөөр тамхи барьж бид нар гарч байя. Хүүхдээ цайлуул гэхэд охины аав зөвшөөрч хариу тамхилан хүүхний ээж, аав, хүүхэн, хүү дөрөв гэрт үлдэнэ. Ингээд хүргэн охин хоёроо гэрийн баруун хойморт хүүг дээд талд нь хүүхэнг доод талд нь суулгаж эх нь цай өгч идээ цагаагаар зочилоход, эцэг нь жижиг цартай өвчүү тэр хоёрын өмнө тавихад, хүү хутгаа гаргаж өвчүүнээс гурван удаа таллах маягаар зүсэж хоёр хувааж идээд хүү босч гаргах гэхэд хүүхний тал шинэ бүс бүсэлгэж гаргана.

Хүүхэн суудалдаа сууж үлдэх ба хүү талаас хүүхэнтэй ивгээл жилтэй хүн хултай айраг, хадагтай барьж гаднаас орж ирээд заа одоо мордьё гэж хүүхэнд барихад айрагнаас амсаад хойш тавьж, хадгийг авах буюу эс амсвал айрагнаасаа мялаах маягтай энгэрт нь түрхэж хадгаа өгнө. Ингээд хүүхэн босож гэрийн баруун хатавчны ханы хамгийн доод талын шийрээс хоёр гараараа атгаж суугаад үйлахад хүүхэнтэй ивгээл жилтэй хүн хүүхний гарыг алдуулан авч гарах гэхэд гаднаас хүүхний найз сэвгэрүүд /нөхөрт гараагүй эмэгтэйчүүд/ хүүгийн талын гийч булаалдах гурваас дөрвөн залуу, охины талын мөн ийм тооны залуучууд орж, хүүгийн талынхан

хүүхнийг сэвгэрүүдээс булаан авч гарах гэхэд охины талын залуучууд гурван удаа тоононы голоос өнгөрүүлэн түлхэж буцаагаад гаргана.

Ийнхүү гэрээсээ аль болохоор их уйлж гарвал ажил үйл сайтай төлөв томоотой, ахмадын үг, сургамжийг авдаг сайн бэр болно гэж үздэг бол төдий л сайн уйлаагүй бэрийг магадгүй садар самуун, шалиг завхай, бэр болно гэж үздэг байна. Хадамд гарч буй хүүхэн өөрийг нь булаалдаж байхад өөрийнхөө аав, ээж, ах, эгч, дүү найз нартаа хандан ийнхүү дуулж уйлдаг.

Аавдаа хандаж:

Хангинасан хар аав минь
Намайгаа хөөчихөөд
Хэнээрээ морио архлуулдуу ч
Хэнээрээ морио тохуулдуу ч

Ээждээ хандаж:

Гэсэндээ багтаасан ээж минь
Гэртээ яагаад багтаадаггүй юм бэ
Үхрээ хэнээр саалгадавч
Усаа хэнээр зөөлгөдөвч
Цайгаа хэнээр чануулдуу ч

Ахдаа хандаж:

Аваад эс хоцров ч
Арван хурганаа /хуруугаа/
Хүргээд хоцроо ч

Эгчдээ хандаж:

Уу дэвэлд /дээл/ өврөлдөж
Эс байл уу
Ут /урт/ моринд сундалж
Эс байл уу гэхэд

Эгч нь хариу:

Хүний газар хэцүү
Хүцгэний нүх нь бүдэрэмхий
Орой унтаж байгий ч
Эрт босож сурий ч гэж дуулна.

Хүүхнийг булаан авч гэрээс гарч ирэхэд хүүгийн талаас хөтөлж ирсэн морийг охины эмээлээр эмээллэж гэрийн үүдэнд бэлэн болгосон байна. Хүүхэнд энэ морийг унуулж гийч дүүрэх хүн араар нь сууж охиныг охиныг дүүрч явна. Ингэж тусгай хүн дүүрэхгүй бол

төрсөн гэр, төрүүлсэн аав ээж, ах гэгч, дүү нартаа хорогдон уйлж байгаа бэр мориноосоо унах тохиолдол гардаг байна. Энэ үед гийч авахаар ирсэн болон гийч мордуулах хүмүүс мориндоо мордчихсон байна. Ингээд охины аавыг хотыг нар зөв тойрч хүргэний гэрийн зүг хуримын цуваа хөдөлдөг. Шинэ бэрийг авч явахдаа толгой дээгүүр нь цагаан даавуу унжуулах буюу нүдийг нь боож урдуур нь цагаан хөшиг барьж явдаг.

Хүүхний эцэг хуримын багштай даллага авч гэртээ үлдэх ба эгч дүүс нь хойноос нь сүү өргөж үднэ. Хүүхний эх, бэргэн болох эмэгтэйн хамт охиноо хүргэж өгөхөөр явна.

Баядад: Охины тал атан тэмээний чадал үзнэ гээд алхуулж явуулахгүй дандаа сэгүүлж/жонжуулж/ явуулахыг шаардана. Ачаа газрын дунд ирэхэд хүүгийн талынхан “хэл хүргэнэ” гээд түрүүлж явцгаахад, хүүгийн бэргэн ганцаараа үлддэг. Ачаа хөстэй, шинэ бэр хүргэн яваа хүмүүс саахалтаас холхон газар ирж явахад сайн морьтой хэдэн хүн тосч аваад ачааны араас дагаж явснаа гэнэт давхиж хамгийн түрүүн яваа тэмээний хамрыг ташуураар зөөлөн цохиод зугтаахад, хүүхний талын залуу хойноос нь хөөж холдуулахгүй гүйцвэл нэг мөрий авч эс гүйцвэл нэг мөрий алдана.

Зарим газар хүүгийн талаас нэг сайн морьтой хүн морины гүйхээр ирж “цацал цацна” гэдэг нэрээр гийч авч яваа хөсөг руу хөшиглөсөн мах, ааруул цацаад зугтаахад охины талаас сайн морьтой нэг залуу хөөж гүйцвэл мөрий авна, гүйцэхгүй бол мөрий алдана.

Үүний дараа сайн морьтой нэг нэг залуу гарч зэрэгцэн зогсоход хүргэн өөрийн талын залууд ам дөрвөлжин цагаан алчуур өгөнгүүт авч зугатаах ба хүүхний талын залуус булааж авахаар араас нь хөөн гүйцэж чадал хүрвэл булааж авна. Бэр хүргэх зам зуур хоёр талын залуучуудын хүч чадал, авхаалж самбаа, унасан морьдын хурдыг шалгасан ийм тоглоомуудыг угсруулан тоглосоор хүүгийн аавын хотонд ирээд гурван удаа нар зөв тойрч буухдаа шинэ гэрийн өмнө задгай тулга тавиад голд нь багана тулаад зогсож байгаа хүүгийн ээж уруу морины хатсан хомоол шидэж:

Хадам ээж

Халамжтай болтугай

Хадам ээж

Хатуу биш болтугай гэж цохихийг оролдоход хүүгийн талынхан ээжийнхээ өмнө, хойгуур орж цохиулахгүйг хичээнэ. Ингэж сайн гэсэн зүгээс шинэ гэрийн өмнө нилээд зайтай газар ирж бууцгаана. Тэгээд шинэ гэрийн ойролцоо унь дайтай ур-

тавтар гурван модны үзүүрийг зөрүүлэн уяад дээр нь шинэ гэрийн өрхийг тохож тавьсан байна. Үүний хоёр талд хоёр ээжийг зогсоно. Эндээс холгүйхэн тулга тавиад хажууд нь хоёр талаас нэг нэг залуу зогсооно. Эндээс жаахан зайтай газар номхон атан тэмээнд хоёр авдар тэгнэж авдраа уртавтар хэвсээр бүтээн хоёр талд нь нэг нэг морьтой залуу зогсооно.

Хүргэн хүү морин дээрээс гэрийн зүг тоонон дээгүүр чиглүүлэн хий буудахад хоёр эхийн аль самбаатай нь өрхийг татан унагах буюу тулгыг аль шаламгай нь түрүүлэн өшиглөн унагааж хэн хүч чадалтай нь тэмээн дээрх хивсийг татаж авна. Зарим газар гийч авч явах замд ачаатай тэмээн дээгүүр тохсон хивс буюу эсгийг хоёр залуу морины хурдаар давхин ирж таталцдаг ажээ.

Тэгвэл баядад охиныг авч явахын өмнө шинэ гэрт/10/ оруулаад цагаа амсуулж цай хоол өгч цайлуулж байх хооронд охины малгайг хүүгийн талынхан авч тооноор гадагшаа хаядаг. Үүнийг гадна зогссон хоёр талын хүмүүс булаалдаж авцгаана. Мөн тэрчлэн бэрийг авч явах замд “чөмөг хөөх” тоглоом тоглодог “чөмөг хөөх” тоглоом нь хоорондоо 45 алхам зайтай хоёр тасархай гал түлээд хоёр тал нь зөрүүд авч ирсэн хурдан морьдоо тэрхүү галаа гурав тойруулан тавьдаг. Ингэж уралдуулахдаа хүү, охин хоёрыг шар наранд мөргүүлэхэд бариулсан чөмөгний ясыг хүүгийн талын морь унасан хүүхдийн бүсэнд хавчуулж явуулна. Хоёр морийг уралдаж явах замд нь нэгээс хоёр удаа дэгтэрдэг тэгээд гүйцэгдэхгүй хүүгийн аавынд ирсэн нь хожил авна. Мөн шинэ бэрийг хүүгийн талынд авч ирээд шинэ гэрийг барьж байх хооронд “хивс татах” тоглоом тоглоно. Энэ нь хоёр талын хүмүүс хоёр эгнээ болж гудамжилж зогсоно. Тэрхүү хоёр эгнээ болж зогссон хүмүүсийн дундуур охины талын нэг хүн нилээд сайн морины эмээл дээгүүр урд бүүргэнээс хондлой хүртэл хивс дэвсэж, өөрөө дээр нь суугаад уг морины хар хурдаар давхиулан өнгөрөхөд түүнийг хоёр талын хүмүүс нэг нэгнээсээ өрсөж сугалж хоцрох ёстой. Хивсийг сугалж авсан тал нь бас нэг мөрий авна.

Ес. Дөрвөдөд бэрийг шинэ гэрийн үүдэнд цагаан эсгий дэвсэн буулгаж аваад сүү амсуулна. Ингээд хүүхнийг хоёр бэргэн болох хүмүүс гэрт дагуулан орж бусад нь гадаа түр үлдэнэ. Энэ үед гэрт зул барьж “Гийч буух” найрын идээ цагааг бэлдсэн байна. Хүүхний хувцсыг хоёр бэргэн тайлж авгай хувцас, авгай хүний зүүлт чимгийг зүүж олон салаа сэвгэр үсийг нь цуцаж, хүргэн залуугийн гансны мөнгөн сэтгүүрээр хагалан хоёр салаа болгож гүрнэ.

Энэ үед хүүхэн хувцсаа тайлахгүй, үсээ хагалуулахгүй гэж цааргалж хоёр бэргэнд хандаж:

Ардуур алагласан

Арван хар

Гээгийг минь

Ахархан хар

Ээх /эгч/ минь

Юунд яагаад

Цуцтагтан энэ билээ гэх буюу

Хойгуур асгарсан

Хорин хар

Гээгийг минь

Хонгор цагаан

Ээх/эгч/ минь

Юунд яагаад

Хагалтагтан энэ билээ гэж дуулна. Гэсэн ч хүүхэнд авгай хувцас өмсгөн зүүлт, чимгийг зүүлгэх, үсийг нь самнаад хүүхний нүүр уруу цагаан өнгийн алчуур унжуулан зангидаад хуриманд зориулж гаргасан хонины арьсны сайныг шилж үсийг нь дээш харуулан гэрийн зүүн урьд хатавчинд дэвсээд бэрийг түүн дээр хоймор өөд харуулан суулгаж, дэргэд нь бэрийг дүүрч ирсэн хүн, хүүхэнтэй ивээл жилтэй эмэгтэй хоёр зогсоно. Үүнийг дөрвөд, баядын зарим суманд хүүхнийг шинэ гэрт хувцаслаад хүүгийн аавын гэрт оруулан дээрх маягаар суулгах явдал байдаг. Ингээд зочид гийчдийг гэрт оруулж эрэмбэ дараагаар сууцгаахад хүүхний бэргэн болох эмэгтэй, эцэг эхээс эхлэн цай идээ аялгаж барина. Хүүхнийг дүүрч ирсэн хүн. Тэнгэрт мөргөм үү! гэж хүүхний толгойг зөөлөн дарах маягаар мөргүүлэхэд хадам аав нь:

Бууршгүй буянтай

Сааршгүй сантай

Санасан хамаг үйлс тань

Санаагаараа бүтэх болтугай гэж ерөөнө. Хажууд нь зогсож байгаа ивгээл жилтэй эмэгтэй: Гал голомтонд мөргөм үү! гээд хүүхний толгойг зөөлөн дарах маягаар дахин мөргүүлэхэд хадам эцэг нь:

Гал голомт нь өршөөв.

Гандашгүй их буян хишигтэй

Жаргаж явах болтугай гэж ерөөлийн үг хэлнэ.

Дараа нь ээж аавд мөргөм үү! гэж хүүхнийг ахиж мөргүүлэхэд:

Ээж аав нь өршөөвөө
Энх түвшин жаргаж явах болтугай гэж ерөөхөд
хүүхний дэргэд зогсож байгаа эмэгтэй архи, хадагтай хамт хадам
аавд нь барихад түүнийг авч босоод:

Архи нэртэй
Ариун чанартай
Арслан хүчтэй
Идээ хэмээн үүнийг
Алт мөнгөн хундгандаа
Амсар дүүрэн хийж
Аав хүний чинь
Айлтгах ерөөл билээ
Золтой учирсан
Заяатай үр хүүхдэд
Айх үгүй их хүчтэй
Алдагдах үгүй их буянтай
Агуу их нутгийн дунд
Өвөлд нь сөгнөж
Зунд нь зулхарч
Энэ насны
Туйлын мухар
Түмэн онд

Түвшин сайхан жаргаж явах болтугай гэж бэрээ
ерөөгөөд хадам эцэг бэрээ үзнэ гэж хүүгийнхээ үүрч явсан буу-
ны сүмбэний үзүүрт хонины сүүл хатгаад: Бэр үзмүү! гэж тулганы
зүүн талаар дөрөв хөллөн мөлхөж бэрийн өмнө очоод хөшгий нь
хоёр удаа сүүлтэй сүмбээр сөхөж гурав дахь удаагаа хөшгийг хэ-
цэн дээр тохож тавина.

Ингээд хүүхнийг дүүрч ирсэн хүн хүүхний нүүр уруу унжуу-
лан татсан алчуурыг тайлахад хадам эцэг буцаж суудалдаа сууна.
Ингэж шинэ бэрийн нүүр царайг анх удаа үзнэ. Бэрийн өмнө тала-
ар татсан хөшгийг хэцэн дээр тавьж хүүгийн аавыг хойшоо суу-
хад хоёр бэргэн уралдаж дээд талын оосрыг хүүгийн бэргэн, доод
талын оосрыг охины бэргэн тайлж хэн түрүүлсэн нь нэг мөрий
авна. Бэр босч галын захад ирж сөгдөн суухад арц,өөх, түлэх мо-
дыг хүргэний бэргэн болох эмэгтэй өгөхөд эхлээд модоо дараа нь
өөхөө, сүүлд нь арцаа галд өргөж мөргөнө. Галд мөргөөд босож
гэрийн зүүн талд архадтай /айрагны сав Б.К./ айрагны бүлүүрийн
ишийг хадгаар ороож барин гурван удаа айраг бүлээд нөгөө нойтон
арьсан дээрээ ирж сууна. Зарим газар тогоон дээр байгаа цайг гур-

ван удаа самарч шанаганы ишнээс хадаг буюу цагаан даавуу уяж аавын шанагыг сэтэрлэдэг байна. Бэрийг буцаж суумагц гаднаас хадам эцгийн нохойг хүүгийн талын ах дүүсээс нэг эрэгтэй хүн хөтлөн гэрт оруулахад бэр нохойн хүзүүнээс цагаан өнгийн даавуу буюу хадаг уяж дотоод хормойгоо дэвсэж мах, өөх тавин өгч сүү долоолгож:

...Хан аавын ганзагыг
 Ангийн олзоор
 Мялааж ирсэн
 Хатан ээжийн хажууд
 Хань түшиг нь болж ирсэн
 Хасар нэртэй боловч
 Арслангийн үстэй
 Улаан халтар нохойгоо
 Тэнгэрийн өнгөт
 Ариун цагаан хадгаар
 Хүзүүвчлэн уяваа...

хэмээн ерөөл хэлж хадам аавын нохойг сэтэрлэн, бэрийг буцаж суудалдаа суусны дараа бэрээ хадам эцэг, эх нь цайлуулж түүнд бэлэг өгч дөрвөн зүсний мал заахад, бос ч ирээд голомтны зүүн талд зогсож эцгийн барьсан бэлгийг хоёр гараар хүндэтгэн авч сөхрөн сууж хормойгоо дэвсэж гурван удаа мөргөхөд нэрийн өөрчлөн өөр нэр өгнө. Энэхүү өөр нэр өгч байгаа нь өөрийнхөө ам бүлийн нэг гишүүн болгож байгаагийн шинж тэмдэг юм.

Хүүхний талаас эх нь хүргэндээ бэлэг өгнө. Дараа нь бэрийн доор дэвсэж байсан хонины нойтон арьсны толгойн хэсгээс хүүгийн талын залуу гэрийн дотор талаас, охины талын залуу бөхсөн хэсгийг гэрийн гаднаас алхачын хоёр талаас өшиглөн хүчтэй хоёр залуу таталцана. Энэ үед гэрийн хаалганы хатавчийг гадна дотно талаас нь дөрвөн залуу тулж зогсдог. Ингэж татаад аль дийлсэн нь нэг мөрий авна. Хэрвээ хэн хэнээсээ арьсыг булааж авч чадахгүй бол голд нь хурц хутганы үзүүр хүргэхэд хоёр тийш нь уригдаж тасарна. Энэ тохиолдолд мөрий хайнцлаа гэж үздэг.

Арьс татахыг хүүгийн аавын гэрт хийсэн бол гэрлэж байгаа залуу өөрийнхөө гэрт найр үргэлжлэх үед болгосон хонины толгойг гэрийн тооноор гадагшаа гурван удаа шидэж гаргахад, гэрийн хаалгаар хоёр талаас нэг нэг залуу булаалцалдаж аль олон удаа өшиглөж оруулсан нь бас нэг мөрий авна. Баядад хүмүүс шинэ гэрт орж суусны дараа хонины болгосон толгойг эхлээд охины талаас нэг хүн гурван удаа тахим доогуураа шидэж өрхөөр гаргана.

Дараа нь хүүгийн тал дээрх байдлаар шидэж аль олон гаргасан нь нэг мөрий авах ёстой. Хамгийн сүүлд өвчүү цохих гэдэг ёслол шинэ гэрт болно. Энэ ёслолыг гүйцэтгэхэд зөвхөн охины талаас ирсэн хүмүүс байх ба хүүгийн талаас хүргэн залуу ганцаараа байна. Хүргэн хүү охины ээж болгож авч ирсэн бүтэн өвчүү өгөхөд түүний хүнхэр талыг дээш харуулж тэр дотор гурван удаа хэтээ цохиж асаагаад түүн дээр хаядаг байна. Ингээд хуримд ирэгсдийг шинэ гэрт урин оруулж ‘Урт сайхан хүрэн’ дуугаар хуримын үйл ажиллагаа шинэ гэрт үргэлжилнэ. Хуримлагсдыг шинэ гэрт орохын өмнө охины авч ирсэн эд хогшлыг оруулаад засчихсан байна.

Зарим нутагт найр тарах дөхөхөд хүргэн хүү шатаж байгаа цуцал модыг гурван удаа тооноор шидэхэд гадаа байгаа хоёр талын залуус булаалцалдана. Ийнхүү гийч буулгах хуримын ёслолын төгсгөлд “Оройн улаан наран” гэдэг дууг дуулж төгсгөдөг. Хурим болсны дараа шинэ бэрийн цээрлэх зүйлд:

Хадам аав, ээж, ах, эгчийн нэрийг хэлэхгүй тэдэнд өөрийн гараар цай хоол аялгалж өгөхгүй, тэдний хажууд бие буюу толгой хөл нүцгэн байхгүй хадам аавынхаа гэрийн голоос дээш гарахгүй байх зэргүүд орно..

Арав. “Гийч буулгах хурим” хийснээс хойш гурван хоногийн дараа охины эцэг охиныхоо найз охид, өөрийнхөө хүүхдүүдийг дагуулан хонины бүхэл мах, архи, идээ охин, хүргэндээ өгөх бэлэг авч шар суран ногттой морь хөтлөн/хүргэн хүүд өгөх морь/ “Хөшиг тайлах найр” гэдэгт ирнэ. Хөшиг тайлах найрыг хүүгийн тал өөрийнхөө төрөл садан нутаг хошууны айлуудад тусгай хүнээр зарлуулахаас гадна охины аавынд хадаг барьж хөшигний найрт ирэхийг урина. Хадам эцгээ ирэхэд хүргэн хүү их л хүндэтгэлтэйгээр угтан авч буулгана. Хадам эцэг нь шинэ гэрт орохын өмнө авч ирсэн идээн дээрээ болсон өвчүү тавьж хадгаар бүтээж гэрт орон хөшигний толгой талд тавихад, хүүгийн эх мөн ийм янзын идээг орны хөл талд тавина. Энэ үед тусгай ерөөлч хөшиг тайлах ерөөл хэлэхэд эх,эцэг нь орны өмнүүр татсан хөшгийн оосрыг зэрэг тайлна.

ХӨШИГ ТАЙЛАХ ЕРӨӨЛ

Амгалан жаргалангийн үндэс болсон

Аврал ихтэй,аав ээжээс

Өршөөхийн соёорхол байна.

Цагийн хэмжээнд жаргалтай

Цагаан торгон хөшиг

Юугаа тайлан мялааж

Цаглашгүй жаргахын
 Бэлэг манлай байна.
 Ногоон торгон хөшиг
 Юугаан тайлан мялааж
 Жаргахын бэлэг манлай байнаа...
 Урьдын заяагаар учирсан
 Үр хүүхдийн хамгийн дээд
 Манлай болсон та нар
 Бүрэн эрхийг барьж
 Бууршгүй их
 Буян хишиг нь арвижаад
 Алдар нэр чинь
 Аймаг хошуун даа
 Дурсаж явах
 Бэлэг ерөөлийг
 Өргөн барья гэж ерөөнө

Хөшиг тайлахын өмнө эцэг эх нь бэлэг болгон өгсөн, торго дурдан зэргээ хөшигний хэцэн дээр дэлгэж тохсон байх бөгөөд тэр бэлэг сэлтийг хөшигтэй цуг хойш тавина. Хөшиг тайлах найр нь нэлээд өргөн их хөлтэй мөн хонон өнжин найрлаж цэнгээд хүүхний эцэг буцна.

Арван нэг. Хүү,хүүхэн хоёр гэрлэснээс хойш барагцаалбал хажуу буюу бүтэн жил болоод аав,ээж, ах эгч зэрэг төрөл төрөгсдөөрөө төрхөмчлөн очихдоо архи, хонины мах бусад бэлэг сэлттэй золгоно. Энэ үед хүүхний эцэг, эх охиндоо өгөх өмч хөрөнгөө өөрсдийн хөрөнгө чинээний байдлаар тасалж өгнө. Дээд зэргийн баян хүн “Бүтэн өмч” гэж өгөх бөгөөд үүнд: Таван хошуу мал, алт,мөнгө, ачлага уналага, торго, дурдан болон айл өрхөд хэрэгтэй бүхнийг өгнө. Дунд баян айл “догolon өмч” гэж өгөх ба энэ нь таван хушуу малын аль нэг нь дутуу, бусад өгөх юмны цар хэмжээ бага байна. Ядуу айл бол өөрийнхөө хир хэмжээгээрээ хөрөнгө хогшил тасалж өгдөг байжээ.

Ном зүй

1. Энгельс Ф. Өрх гэр хувийн өмч төрийн үүсэл. К.Маркс,Ф. Энгельс. Түүвэр зохиол. I боть, УБ.,1973.268 тал
2. Бадамхатан С. Хөвсгөлийн дархад ястан. УБ.,1965
3. Ивээл жил зурхайн ухааны ойлголтоор 12 жилийг гурав гурваар ивээл жил болгон хуваадаг байна. Тухайлбал:

I. Бар, морь, нохой

II. Хулгана, луу, бичин

III. Үхэр, тахиа, могой

IV. Гахай, хонь, туулай гурав тус тус ивээл жил гэдэг байжээ. Ивээл жилтэй байх явдлыг ялангуяа эхнэр, нөхөр хоёр дээр их эрхэмлэнэ. Мөн 12 жилийг зөөлөн, хатуу гэж ангилдаг. Хулгана, үхэр, туулай, могой, хонь, бич тахиа, гахай жилүүдийг хатуу жил гэж тооцно. Эхнэрийн жил нөхрийн жилээс хатуу биш байвал тэр хоёр жаргалтай амьдран гэж үздэг байв.

4. Сампилдэндэв Х.Зан заншил социалист аж төрөх ёс. УБ., 1980

5. Сампилдэндэв Х. Монгол хуримын яруу найрын төрөл зүйл. УБ., 1981

6. Хадгийг дотор нь: Сайр, нимгэн, зөөлөн хадаг гэж ангилдаг. Сайр хадаг нь дээд зэрэгт тооцогдож, хамгийн эрхэм хүмүүс болох аав ээждээ барьдаг. Нимгэн хадгийг бэрийн ах эгчид өгнө.

7. Хуучин дөрвөд далай хан аймгийн онгийн хошуу, одоогийн Увс аймгийн Давст сумын ард эрэгтэй, Моголцгийн Намдаг/78 настай дөрвөд/, эмэгтэй Моголцгийн Дэвээ/65 настай дөрвөд/ мөн Дөрвөд далай ханы хошуу, одоогийн Увс аймгийн Түргэн сумын ард эрэгтэй Жундайн Гэрэл /70 настай дөрвөд/, эмэгтэй Цагаандалайн Түвшин/65 настай дөрвөд/, Сагил сумын ард эрэгтэй Бадамьн Заяат /67 настай дөрвөд/, Өлзийн Норжин /70 настай эмэгтэй/, хуучин арван баядын жажин гүний хошуу, одоогийн Увс аймгийн Тэс сумын ард эмэгтэй Чулууны Дүүдэй /78 настай баяд/, Хумба /74 настай баяд/, эрэгтэй Хэнз /76 настай баяд/, хуучин алтайн урианхай амбаны хошуу, одоогийн Баян-өлгий аймгийн Алтан цөгц сумын ард эмэгтэй Зулын Өнөр/60 настай урианхай/, хуучин тува хошууны цагаан соёоны есөн хөвч, одоогийн Баян-өлгий аймгийн Цэнгэл сумын ард эрэгтэй Анайн Өнөржав /60 настай эрэгтэй/

8. Хуц гэдэг нь харганад ороолдож ургадаг нэг төрлийн ургамлын нэр

9. Хую гэдэг нь нохой зангууг хэлнэ.

10. Эрт дээр үед худ ураг болж байгаа айлууд нэг нэгнээсээ алс хол амьдардаг байсан учраас бэрийг авахдаа шинэ гэрээ ачиж ирээд охины аавын гадаа хонон өнжиж байгаад авдаг байжээ.

THE CASE STUDY OF BRIDAL RITUAL FOLKLORE OF THE OIRATS

Katuu Balchig (*Ulan-Bator, Mongolia*)

The article considers the peculiarities of the bridal folklore of the Oirats (Derbets, Baits, Uryankhays etc.). The author considers the folklore material in the way of language and ritual.

В. Э. Раднаев (Москва, Россия)

**АРХЕТИП ПТИЦЫ ГАРУДЫ В БУРЯТСКОМ
ГЕРОИЧЕСКОМ ЭПОСЕ «ГЭСЭР»
И В КАЛМЫЦКОМ – «ДЖАНГАР»:
ГЕНЕЗИС, ДИНАМИКА И СИНТЕЗ В ДУХОВНОЙ
КУЛЬТУРЕ МОНГОЛЬСКИХ НАРОДОВ**

Величественные, героические эпосы «Гэсэр» и «Джангар» являются ярко сверкающими недосыгаемыми вершинами поэтической культуры народов Центральной Азии: тибетцев, монголов, бурят и ойратов, предков калмыков. Эти эпосы представляют собой уникальные памятники художественной и народной словесности названных народов, имеющие единые и общие исторические корни в идейном отношении, поэтике и структуре. В них есть отдельные реминисценции, сюжеты, архетипы и персонажи, некоторые из них восходят к богатейшей традиции древнеиндийской цивилизации. Так, например, архетип и образ мифической птицы Гаруды пришли из вишнуизма через буддизм, который внедрил в мирозерцание кочевых монгольских народов, преобразив их культуру в разных направлениях и тенденциях.

В «Гэсэриаде» и «Джангариаде» изображается исключительно идеализированное элитарное общество военной демократии, состоявшее из монгольских этносов в раннем средневековье. Эти грандиозные эпические полотна имеют хорошую синергетику в своем динамичном развитии, представляющие из себя единый сплав идейно-художественного мышления, блистательной эстетики на основе неуывающей постоянно развивающейся поэтики, в которых ярко отражен родо-племенной строй. В них хорошо воплощен дух и устремления носителей той эпохи, о чем ярко и вдохновенно воспевают джангарчи и гэсэришины. Сейчас эти эпосы признаны в этнологии и антропологии как архаика давно ушедших времен, сохранившие свои живительные силы для нашего времени, утвердившиеся в социуме современных монголоязычных и монгольских этносов в форме преемственности культур и истории наших народов.

Архетип и образ Гаруды в бурятском героическом эпосе «Гэсэр» и в калмыцком – «Джангар», хотя они носят в художественной ткани эпизодический и вспомогательный характер, но они в них инкорпорированы отнюдь не случайно, а предстают как особый прием ассоциаций, что вызывает у слушателей весьма яркое и сильно запоминающееся впечатление.

Переходим к анализу по архетипу «гаруди» в нами изучаемых эпосах. Нам нужны компетентные объяснения по семантике и этимологии слова «гаруда». Известно, «гаруда» в древнеиндийской мифологии /garuda/ «царь птиц, ездовое животное Вишну». [Гринцер 1980: 266]. Этот персонаж имеет сложную «биографию» в эпических и пуранических мифах. Очевидно, «в их борьбе отразилось столкновение солярного героя с хтоническим противником» (Гринцер, там же). Крупнейший индолог Н. Р. Гусева, изучив величайшие шедевры древнеиндийской культуры: «Махабхарата» и «Рамаяна», в которых были легенды, мифы и народные сказки, извлекла из них чудесные увлекательные рассказы о богах и героях, любви и преданности, чести и долге, от них дошел до нас занимательный миф о гаруде в остросюжетном пересказе. Вот, вслушайтесь, как это было в устах чародеев волшебного слова: «<...> мудрец, знаток праведного слова Кашьяпа, достигнув доверия богов, заслужив уважение к себе, обещал двум женам исполнить их заветные желания, первая из них Кадру попросила 1000 сыновей в образе змей, а вторая – Вината мечтает лишь о двух сыновьях, но таких, чтобы по силе своей они превосходили всех змей на свете. Их желания были одобрены во время их обсуждения Кашьяпой. Спустя 1000 лет, Кадру снесла 1000 яиц, из которых вылупились змеи, расплзлись по земле. Наги (змеи), по велению бессмертных богов, были отправлены в подземное царство – Паталы, и оттуда их царь направляет их деяния на земле, обладающий большим могуществом и всегда готовый помогать богу Яме в деле переселения душ из живых тел в царство смерти. Другая же супруга <...> Вината снесла всего два яйца. Ею по неосторожности одно из них разбилось, зародыш не выжил и погиб, из второго – появилась <...> птица, самая необычайная из всех пернатых. Она быстро росла <...>, даже как-то Агни признала, что птица будет равна по силе своей мощи. Боги, узнав об этом, приветствовали ее и одарили ее именем Гаруда. Когда был обнаружен чудесный напиток «амрита», боги во главе с Индрой спрятали его в недоступной горной пещере. Но мать Вината попросила сына достать его для нее. Гаруде удалось найти тайник, взял с собой его. Боги сразу же узнали о похищении напитка Гарудой. По пути она встретилась с богом Вишну, обладателя делать человека бессмертным и неуязвимым от опасности, потому Гаруда очень умоляла его сделать ее бессмертным. Но Вишну выдвинул условие, по которому Гаруда станет вечным его ездовым животным, на что она согласилась. Боги и Индра, знавшие о похищении, нанесли по Гаруде сокрушитель-

нейший удар, отняли у нее божественный напиток, вместе с тем, ей удалось установить с богами нерушимую дружбу. Гаруда позже стала божеством, ее изображения и статуи ставились в храмах и алтарях» [Гусева 2008: 268-271]. Такова ее история в вишнуизме и ее «биография» у богов всесильной Индры. Отметим, также ее архитип попал в буддизм, о чем свидетельствует притча о ней, гласящей о том, что «Гаруда – огромная птица, обладающая особым даром принимать человеческий облик, утверждается о том, что в одном из своих прошлых рождений Шакьямуни был их (птиц) царем» [Мялль 1980: 266]. Очевидно, отсюда явствует, что гаруда попала в персоналогию буддизма. В тибетско-монгольском буддизме (ламаизме) мифология гаруды является персонажем второго плана. Она появляется в мистерии «Цам», проводимой в Тибете и Монголии в дни праздничеств, также в России (Бурятия, Калмыкия, Тува, Алтай), в жертвенном круге вместе с хозяевами гор. В буддийской иконографии гаруда как каратель всего низменного и отвратительного, держит в клюве змею. В монгольском сказании о Раме гаруду называют пожирателем драконов (луу) и владык локальных земель сабдаков, оттого вовсе не случайно переграждает дорогу демонам, похитившим Ситу.

Гаруда как персонаж очень популярен в фольклоре народов Центральной Азии и Южной Сибири (Хан Гаруди, монг.; Хангарид; бурят. Хэрдиг; калм. хард; алт. Керееде; тув. Херети; якут. Харудай). Предполагают, что в тюркских сказаниях гаруда имеет свои аналоги как «каракус» или «семиург» [Неклюдов 1980: 267].

Обратимся сейчас в связи с архитипом «гаруди» непосредственно к текстам подлинников «Гэсэра» и «Джангара». По варианту М. Имегенова, записанному Ц. Жамцарано в 1906 г., мы ниже приводим отрывок в оригинале на эхирит-булагатском говоре бурятского языка:

«Эндэ урай Ханхан Хэрдиг шубууы биихэн.

Ханхан Хэрдиг шубуунай

Хотиго ло үдүйе асаржал асыш –

Гуураһайе хэжэ лэ саарһайе зураамнил»

[Абай Гэсэр хүбүүн. Ульгэр 1995: 101]

Ниже приводится русский перевод отрывка, в котором строки исполняются так:

К югу отсюда живет птица Ханхан Хэрдиг.

Принеси мне перо маховое

Птицы Ханхан-Хэрдиг.

Очинив его, на бумаге им буду писать!

[Соктоев 1995: 307].

По злой иронии, это является весьма «трудным поручением» эпического героя эпоса, вступившего в поход к Гаруде, живущей в «неслыханным далеких краях» (Неклюдов, там же), предполагаемой схватке жениха с могучей хищной птицей, в которой страшно даже представить слушателям благополучный исход.

Вот эпизод из «Джангара», данный в совершенно ином контексте, переданный на калмыцком языке:

Бэс эрвн сээхн биизен делскэд
Шинж цаһан куухн
Бэгн тэшэд ээшна.
Келин бээнэ:
Ах нойн баав, таниг
Аав ээжэн унтуулад,
Мана шил һэрд бээшнд
Иртн гилэ хан хуухн. [Жанһр 1990: 41].

Данный отрывок эпоса в русском переводе звучит так:
«Снова мудрая светлоликая девушка,
В развевающемся красивом воздушном платье своем,
Торопливо к нему подошла
И ему говорит:
«Почтенный нойон (господин),
Дочь хана повелевает,
Чтобы вы, когда ваши родители уснут,
Пришли в наш хрустальный дворец Гаруды» [Биткеев 1990: 231]. Мотив действующих лиц во внесюжетной ситуации в «Джангаре», динамика разворачивается в совершенно ином свете, чем в «Гэсэре».

Очевидно, в бурятском варианте эпоса в исполнении М. Имененова включение в текст улигера персонажа гаруду сказителем как-то мотивировано эпическим певцом, а именно, подчеркнута желание героя писать на бумаге пером ни каким-нибудь простым, а пером могущественной птицы, какой является Гаруда.

Переходим к анализу примечаний к этим двум эпосам, выполненному группой бурятских и калмыцких фольклористов. Д. А. Бурчина, А. Б. Соктоев снабдили научное издание «Гэсэра» наиболее полными комментариями, в примечании под №4726 дали пояснения в нижеследующем: <...> Гаруда /garuda мифическая птица, феникс/, пытаются объяснить суть сюжета в форме борьбы света и тьмы, где Гаруда генетически связана с небом <...>, до появления ее в лоно фольклора монголов, его как особо почетное место за-

нимал орел — царь птиц, у него был распространен особый культ, авторы ссылаются на петроглифы Байкала, Лены и Забайкалья, датируемые эпохами неолита и бронзы» [Бурчина, Соктоев 1995: 440-441]. Они позаимствовали из лексикографических источников кое-что, о чем передается из строк словника Я. И. Шмидта, писавшего так: <...> «двуглавый орел российского герба» [Шмидт 1835: 193], очевидно, это упоминание названного ученого подтолкнуло комментаторов истолковать происхождение архитипа Гаруды, увязав с образом орла, в итоге заменившего его этой птицей, в данном случае интерпретация архипипа сильно искажена, носит более гипотетический характер, если вспомнить выше приведенный источник из индийской мифологии.

В примечании (№32) к русскому переводу текста Овла эпосоведы Н. Ц. Биткеев и Э.Б. Овалов объяснили семантику слова «гаруда» весьма лаконично, причем ограничивались лишь толкованием словосочетания «хрустальный дворец Гаруды», что было истолковано следующим образом: «Здесь дворец сравнивается с птицей Гарудой, парящей в небесной выси. Гаруда — царь птицы <...> выражает символ власти того, кому принадлежит дворец» [Биткеев, Овалов 1990: 454]. Язык эпоса «Джангара» весьма помпезен, рассказ ведется очень торжественно, с высоким пафосом, определяющим весь стиль и чрезвычайную важность эпоса в целом. Об этом свидетельствуют начальные строки эпоса «Джангар» в блестящем переводе С. И. Липкина, говорящие слушателям о высоком назначении Джангара, также об его авторитетном родословном, в котором перечислены его знаменитые предшественники.

С. И. Липкин заслужил себе лавры славы тем, что переводя почти все эпические полотна народов СССР, возвысил все этносы, переложив их сокровища на русский язык, что стали шедеврами эпоса во всемирном масштабе, через них они удостоились чести мировой культуры. Благодаря С. И. Липкину, «Джангариада» стала известна всему миру.

С. И. Липкин своими многочисленными переводами способствовал укреплению дружбы народов, основы российской государственности. Все народы СССР были действительно равноправными, чего нельзя говорить об этом ныне. Как известно, был составлен сводный текст эпоса «Джангар» крупным калмыцким писателем Б. Басанговым, с него же был сделан перевод С. И. Липкиным. Ниже приводим отрывок из его перевода в таком звучании:

Мой повелитель! Ханская дочь

Просит вас пожаловать к ней.

И повела его с собой

И привела в стеклянный покой! [Липкин 1978: 87].

Как видите, в русском переводе слово «гаруда» каким-то образом исчезло, сохранилось лишь словосочетание «стеклянный покой» (там же). Обратимся к калмыцкой двуязычной лексикографии: в словнике «хрусталь» переводится словом «стекло», в прямом объяснении «хрусталь» трактовано «мөөлүр» \хрусталь\ [Илишкин 1964: 762]. В тексте Б. Басангова звучат ниже такие строки:

-Ах нойн баав, таниг,

Аав, ээджән унтулад,

Иртн гилä хан күүкн

Манна шил гäрд бääшнäд [Басангов 1960: 49].

Таким образом, С. И. Липкин, опустив слово «хрусталь», заменив его «стеклом», навсегда потерял этот устойчивый эпитет, пошел он еще дальше – уничтожил слово «гаруда». Такое грубое и циничное отношение к лексике эпоса, ликвидировавшее межкультурную метафору «хрустальный дворец», снизил эстетическую значимость «Джангариады».

Касаясь разного рода объяснений слова «гаруда», следует отметить, что это слово трактуется в виде как \царь пернатых\, \огромная птица\, считаем, важные точные во всех словниках полиязычных и двуязычных словарях толкования смысла слова интерпретируется весьма приблизительно. Впрочем, индолог Р. Н. Гусева [Гусева 2008: 269] раскрывает семантику «гаруды» и этимологизирует ее как «Большекрылый». Здесь уместно отметить, что насколько правильно сделать помету в словарях «санскрит», так как оно возникло в глубине многих тысячелетий.

В заключение изложенного следует отметить о том, что великие творения «Гэсэриада» и «Джангариада», несомненно, являются гением духовности наших народов. Эти эпосы стали как бы Ренессансом культур всех монголов мира в советскую эпоху. Буддизм сохранил наши этносы, обогатив наше мирозерцание, способствовал созданию у нас сокровища в дихотомном диалоге «Запад-Восток», сделал прочный синтез в противовес поглощению нас более высоко развитой культурой с большим демографическим потенциалом. Наши народы, модернизируя и обновляя национальное наследие, не растворились среди «чужих». Таким образом, монгольские народы: буряты, калмыки и монголы, ныне живущие в силу исторических обстоятельств в двух странах-гигантах, борются за выживание, за сохранение своего языка – первоэлемента

культуры. Несомненно, лишь одна Монголия сможет противостоять глобализационным процессам, развивать национальный язык. Наши народы, усвоившие высокие ценности национальных культур в условиях советской глобализации, сумели сохранить в какой-то мере свои этносы.

Сейчас мы переживаем весьма драматический и противоречивый период жизни и быта. Бурятский и калмыцкий языки объявлены социалингвистами незаметно исчезающими языками. Возникли выражения в городской среде типа «бурятскоязычный» и «калмыцкоязычный».

Наши народы создали национальную литературу в советскую эпоху, когда издавалось немало книг, газет и др. Сейчас, что мы видим. Появились писатели, пишущие на русском, их произведения стали объектом русской литературы. Их произведения называются транзитивными. В Улан-Удэ издается книг на бурятском языке крайне мало. Молодежь отказывается от родного как от непрестижного.

Между тем, политологи, социологи и культурологи ныне утверждают о том, что народы не исчезнут, когда у них отмирает язык. В нерусских литературах все-таки живет дух народа, из чьей среды вышел автор. Бурятские и калмыцкие поэты, драматурги и прозаики, пишущие на русском, делают много для общерусского, что на самом деле являются русскими. Однако, вышеназванные специалисты приводят ряд свидетельств о малых европейских этносах, утративших свой язык, находят свои идентичности с помощью изобразительного искусства, живописи, скульптуры и др. Наглядным примером этого может служить творчество великого писателя Д. Н. Кугульмнова, поэта планетарного масштаба, вышедшего на авансцену советской русской литературы через русский язык, верно синтезировав национальное с интернациональным. Он оставил богатое художественное наследие, написав ряд великолепных поэм и ярких стихотворений на основе фольклора, от них веет ароматом широких калмыцких степей. Бурятский скульптор Даши Намдаков как С. Эрзя прославил не только себя, но и свой родной народ на весь мир.

Литература

1. Джаньгър. Хальмг эпос. Уасврнь Басаньга Б. Б. М.: изд-во вост. лит. 1960. С. 49.

2. Джангар. Калм. героич. эпос. Рус. науч. пер.: вост. лит., строки: 1148-1150. М., 1990. С. 231.

3. Биткеев Н. Ц., Овалов Э. П. Комментарии, словарь // Джангар. калм. героич. Эпос. М., 1990. С. 454.
4. Бурчина Д. А., Соктоев А. Б. Комментарии // Абай Гэсэр Мо-гучий: Вост. лит. М., 1995. С. 440-441.
5. Гринцер А. П., Мялль Л. Э., Неклюдов С. Ю. Гаруди. 1980. Т. 1. С. 286-287. // Мифы народов мира. В 2-х т. Т. 1. М.: Сов. Энцикл.
6. Гусева Н. Е. Легенды и мифы древней Индии. Махабхарата. Рамаяна. М.: изд-во «Вече». 2008. С. 258-271.
7. Илишкин И. К.. отв. ред. Русско-калмыцкий словарь. Ок. 32000 слов: «Сов. энцикл.». М., 1964. С. 762.
8. Абай Гэсэр хүбүүн. үльгэр М. Именговэй текст: Вост. лит. М., 1995. С. 101.
9. Липкин рус. худ. пер. «Джангара» // Джангар. Калм. нар. эпос. Худ. В. А. Фаворский. Элиста: калм. кн. изд-во. 1978. С. 17, 87.
10. Овла. // Жангр. Хальмг баатрлг эпос. М.: Вост. лит. 1990. С. 41.
11. Шмидт Я. И. Монгольско-немецко-русский словарь с при-совокуплением немецких и русских алфавитных списков. СПб.: изд-во имп. АН. 1835. С. 193.

THE ARCHETYPE OF THE BIRD GARUDA IN BURYAT HEROIC EPOS "GESER" AND IN KALMYK «DJANGGAR»: GENESIS, DYNAMICS AND SYNTHESIS IN SPIRITUAL CULTURE OF MONGOLIAN ETHNOSES

Vladimir E. Radnaev (Moscow, Russia)

The author considers the archetype of mythological bird Garuda in comparative study of «Geser» and «Djanggar» giving a detailed analyses of etymology of the word, plot realization etc.

Л. С. Дампилова (Улан-Удэ, Россия)

ШАМАНСКАЯ МИФОЛОГИЯ В БУРЯТСКОМ ЭПИЧЕСКОМ ТЕКСТЕ

Мифы в фольклоре являются естественной частью народной мифопоэтической культуры, и несомненный интерес представляет определение роли мифа в контексте эпического и религиозного материала. Миф в эпосе и шаманизме можно изучать и интерпретировать в многочисленных и взаимодополняющих аспектах. Кар-

тина мира в эпических и шаманских текстах строится по образцу мифологического мышления. «Солнце, луна, звезды, атмосферные явления, наземные и подземные предметы и события — все это есть совокупность родителей и детей, дедов и внуков, братьев и сестер и т. д.» [Лосев 1976: 31].

В мифологии монгольских народов, отраженных в эпосе и шаманских текстах, используются единые традиционные архетипы, связанные с исконными национальными корнями. Архетипы как основные изначальные схемы представлений, моделей, которые известны человечеству издревле, лежат в основе мифологических структур. Комплекс мифологических представлений в эпосе и шаманских текстах обусловлен типичными для данного общества представлениями о нормах поведения. Необходимо особо отметить, что мифы в вербальных текстах, восходящие к ранним формам обрядовой традиции, являясь продуктом устной поэзии, имеют многочисленные вариации.

Думается, что монгольская мифология в своей основе отражена в шаманской мифологии, и она является исконной монгольской мифологией. По мнению С.Ю. Неклюдова, государственные шаманистские культы в пору своего расцвета находились в фазе максимального удаления от древних мифологических истоков, их последующее падение и архаизация, синтез с периферийными формами «народной религии» должны были снова сблизить их с мифологической архаикой [Неклюдов 1995: 72]. Можно утверждать, что в мировосприятие шаманистов с древнейшими культами вошли многие мифологические образы.

Венгерский востоковед Л. Леринц рассматривает пантеон монгольских богов и духов на материале бурятской мифологии. В работе «Монгольская мифология», задаваясь вопросом «существует ли вообще монгольская мифология», автор анализирует бурятскую мифологию не только как развернутую систему множества сложно классифицируемых фрагментов, но и некоторых цельных мифов [Lörincz 1972: 104–115]. Примечательно, что в качестве материала для анализа он привлекает в основном предания и легенды, вошедшие в шаманские тексты.

Вопрос о времени возникновения и генезиса эпоса, на наш взгляд, тесно связан с вопросом возникновения и развития шаманизма. И для этого важно зафиксировать время активного бытования шаманизма на всей монгольязычной территории. Рассматривая значение шаманов в племени или роду, немецкий ученый В. Хайссиг пишет о существующем мнении, что шаманы являлись

главами кланов и племен древних монголов. Он утверждает, что «на основании источников, датируемых XIII в., невозможно утверждать о социальном положении шамана (беге), сочетающем власть в двух сферах: политической и религиозной». Подчеркивая значимость шаманов в истории монгольских и бурятских родов, ученый приводит примеры, что первопредками бурят считались шаманы, чему доказательством является распространенная легенда о шаманке Айсухан, прародительнице родов эхирит, булагат и хоридой. Также всем известна легенда о Буха нойоне как прародителе племени булагат. О шамане прародителе рода элетов В. Хайссиг приводит текст призывания из генеалогической хроники элетов. Опираясь на данный текст, В. Хайссиг приходит к выводу, что ламаизм не был распространен до XVI в., поэтому вплоть до XVI в. шаманизм являлся основной религией в Монголии [Heissig 1984: 319–323].

Возможно предположить, что бурятский эпос появился в период расцвета шаманизма, поскольку весь шаманский мифологический пантеон высших божеств является действующими персонажами эпических текстов. Особо ценным для нашего предположения представляется замечание Б.Н. Путилова о том, что миф, песня, заклинательная формула не приходили в обряд извне, но рождались в нем вместе с другими составляющими [Путилов 2003: 95]. Таким образом, миф рождается во время обряда, и отсюда наблюдается неразрывная связь шаманских текстов с обрядовыми и традиционными мифами, легендами и преданиями.

Для бурят-монгольской мифологии характерен параллельно существующий духовный (виртуальный) мир. В модели мира как в эпосе, так и в шаманских текстах центром сакрального мира обозначается верхняя небесная, сфера, по отношению к которой упорядочивается весь остальной состав. К мифологическим персонажам относится в первую очередь пантеон небесных божеств, Единое начало мифологического мира представляют *Хүхэ Мүнхэ тэнгэри* ‘Вечное Синее небо’ и *Этуген Эхэ* ‘Мать-земля’. Традиционно космос, делившийся на мужское и женское начала, является основой древнейшей веры бурят. И в шаманских призываниях перечисление рода человеческого начинается с прославления Матери-земли и Неба-отца: *Үлгэн дэлхэй эхэ минии, Үндэр тэнгэри эсэгэ минии* ‘Широкая земля – мать моя, Высокое небо – отец мой’. Вечное небо олицетворяет мужскую (позитивную) субстанцию, а Мать-земля – женское (негативное) начало, они являются объективной реальностью и создателями вселенной. В монгольской

мифологии образ Вечного Синего неба как символ вселенной восходит к древним архетипам центральноазиатских племен [Lögrincz 1972: 108]. «Начало пути исходит от Неба», поэтому символическое пространство в эпосе также тесно соотносено с небесами.

Небесные персонажи, действующие в шаманской мифологии, с тем же символическим значением присутствуют и в эпических текстах. Существуют *үбэри ерэн юһэн тэнгэри* ‘передних / южных девяносто девять тэнгри’, *барууни табин табан тэнгэри* ‘западных пятьдесят пять тэнгри’ и *арын далан долоон тэнгэри* ‘задних / северных семьдесят семь тэнгри’. Над девяноста девятью тэнгриями главенствует Эсэгэ Малан тэнгри, во главе западных пятидесяти пяти тэнгриев стоит Заян Саган тэнгри, задними семьюдесятью семью владеет Хухэдэй Мэргэн тэнгри. [Поппе № 771: л 8]. Зачин в шаманских текстах в основном начинается с призвания западных пятидесяти пяти и восточных сорока четырех тэнгриев. В следующем тексте поэтически образно дается пространственная маркировка небожителей. Необходимо заметить, что латеральное местоположение небожителей, выстроенное согласно оппозиционным ориентирам, полностью соответствует эпическим канонам.

<i>Баруулажа дурдама</i>	Призываемые с запада
<i>Табин табан тэнгэри,</i>	Пятьдесят пять тэнгри,
<i>Зүүлэжэ дурдама</i>	Призываемые с востока
<i>Дүшэн дүрбэн тэнгэри,</i>	Сорок четыре тэнгри,
<i>Ерэн юһэн тэнгэри</i>	Девяносто девять тэнгриев,
<i>Юһэн номто тэнгэри,</i>	Девять тэнгри – владельцев книг,
<i>Урдуурийн эргимэ</i>	Перед ними вращающийся
<i>Уураг баян тэнгэри,</i>	Молозивом Богатый тэнгри,
<i>Баруугаараа эргимэ</i>	С западной стороны вращающийся
<i>Бадарган Сагаан тэнгэри,</i>	Бадарган Белый тэнгри,
<i>Ара бэеэрээ эргимэ</i>	С северной стороны вращающийся
<i>Ата Буумал тэнгэри,</i>	Ата Бумал тэнгри,
<i>Үбэр бэеэрээ эргимэ</i>	В передней стороне вращающийся
<i>Охин Сагаан тэнгэри.</i>	Охин Белый тэнгри.

[Хангалов, ф. 1, оп. 2, д. 695, л. 1011–1014, пер. Н. О. Шаракшиновой]

Начало конфликта в эпосе связано с существованием двух дуальных миров в мифологии. Мифологическое пространство небожителей делится на два мира, символизирующих позитивное и негативное начала. Символом Добра выступает западная (правая) сторона, светлая (*сагаан*) маркировка (55 западных тэн-

гри), а символом Зла является восточная (левая) сторона, темного (*хара*) цвета (44 восточных тэнгри). Универсальные знаковые комплексы определяют отношения между полярными рядами, развиваясь в дальнейшем в более общие философско-этические бинарные оппозиции: жизнь – смерть, счастье – несчастье, хороший – плохой и т. д.

Западные и восточные тэнгри в поэтике монгольской мифологии имеют свои устойчивые формулы. Гимны пятидесяти пяти западным тэнгрям во главе с Эсэгэ Малан тэнгри и Хан Хюрмас тэнгри являются вступительной частью многих призываний, где добрые небеса обозначены божествами – покровителями героев. Эти же главные божества являются основными действующими лицами и в прологе бурятского эпоса. В преданиях и легендах быт Эсэгэ Малан тэнгри соответствует традиционному образу жизни зажиточного бурята. Местопребыванием Хана Хюрмаса тэнгри как божества более позднего происхождения иногда указывается вершина горы Сумеру, в чем просматривается позднее влияние буддийской мифологии.

По мнению В.А. Михайлова, Эсэгэ Малан тэнгри является сыном Вечного Синего неба: *Хүхэ Мүнхэ тэнгэрийн хүйлэжэ һууба* 'Вечное Синее небо, / Окружив, воссел' [Поппе № 771: л. 9]. Общеизвестна легенда о превращении земного человека Эсэгэ Малан тэнгри в божество. Рассматривая пантеон высших божеств, Л. Леринц приходит к выводу, что человек может стать богом (легенда об Эсэгэ Малан) и бог может стать человеком [Lörincz 1972: 104–115].

Одухотворение природы вызывает целый ряд олицетворений в небесном пространстве. В разряд высших небожителей входят солнце, луна и другие небесные светила. Мифологическое представление о предковом начале Земли и Неба, Луны и Солнца имплицитно присутствует во многих эпических текстах, и явно обозначено в наиболее древней версии эхирит-булагатской Гэсэриады. В бурят-монгольской мифологии солнце и луна упоминаются как *уг гарбал* 'прародители': *Юһэн хүрээ / Һара баабай / Найман хүрээ / Нара ийбии / Тоһон нюуртай / Үндэр тэнгэри / Торгон нюуртай / Үлгэн дэлхэй* 'Девять кругов / Луна отец, / Восемь кругов / Мать солнце, / С масляным лицом / Высокое небо, / С шелковым лицом / Широкая земля' [Мадасон, ф. 18, оп. 1, д. 193]. Параллельно с Луной и Солнцем «предковыми» эпитетами наделены Небо как мужское / масляное / богатое и Земля как женское / шелковое / нежное. По мнению многих исследователей, культ небесных светил

вытекает именно из культа предков. Л. Я. Штернберг связывает культ солнца с орлом, луны с культом быка, луна как оплодотворительница отождествляется с быком-оплодотворителем [Штернберг 1936: 503, 506]. Таким образом, прослеживается символическая связь тотемных предков с небесными первопредками. Скрытые формулы имеют собственную семантику, открывающуюся только при знании всего мифологического подтекста.

Функции эпических героев можно выявить более точно в контексте шаманских материалов. Символически неоднозначен образ ведущего небожителя небесного пантеона Хухэдэй Мэргэна, хозяина грома и молнии. Он является одним из главных героев в эхирит-булагатской версии эпоса, выступая отцом Гэсэра, возможно потому, что Хухэдэй Мэргэн восхваляется в эхирит-булагатских шаманских текстах как глава семидесяти семи северных божеств. Как пишет Б.С. Дугаров, «Ц.Ж. Жамцарано первым в эпосоведении обратил внимание на субстанциональную роль тэнгристских божеств в эхирит-булагатской Гэсэриаде и важность эпического пролога, в котором «почин событий дается богами шаманского пантеона» [Дугаров 2007: 12].

В призываниях Хухэдэй Мэргэн обладает традиционной формулой: *Хүхөөдэйн юэн хэмнай, / Юэн хүхэ дээлтэй хэмнай! / Хүхөөдэйн юэн хэмнай, / Юэн хүхэ азаргатай хэмнай!* ‘У Хухэдэя девять ведь было, / Девять синих шуб имели [было]! / У Хухэдэя девять ведь было, / Девять сивых жеребцов имели [было]!’ [Хүхэ мүнхэ тэнгэри, 1996, с. 36]. В самом эпитете Хухэдэй заложен синий цвет (*хүхэ*), цвет неба, и небесное происхождение его подтверждается также обладанием именно сивыми конями. По нашему мнению, под формулой «девять Хухэдэя» кодируются девять его сыновей на сивых конях. Хухэдэй Мэргэн, распоряжаясь водными ресурсами на небесах, посылает на землю дождь, обилие, плодородие,

Еще одну знаменательную символическую функцию Хухэдэй Мэргэна отметил Л.Я. Штернберг: «Хозяин грома сливается с самым высоким могучим деревом. Гром ассоциируется с огнем, молнией, солнцем, а дерево – тот материал, из которого добывается огонь. Дерево – мировое древо до небес» [Штернберг 1936: 507]. Таким образом, как сам хозяин грома, ассоциирующийся с мировым деревом, так и его дети, стрелы громовника, символизирующие молнию, являются коннотациями *axis mundi*.

В шаманской мифологии образ предводителя восточных тэнгри Атай Улана статичный, и он является одним из уважаемых и

почитаемых божеств. С небес божества высшего пантеона не спускаются, только их дети, называемые хатами, посещают землю. Интересно заметить, что кроме обволакивающих вредоносных туманов спуск восточных хатов ассоциируется с несметным количеством мелких насекомых:

Атай Улаан тэнгэрихэн

Атхаражи буухадаа

Илааһан бүтэ ибинажи,

Хорхой бүтэ хубинажи,

Үргэн голоор дүүрсэрэ

Үүлэ мана татажи бууһан...

Шарын гурбан хаадууд.

С Атай Улан тэнгри

Когда проливаясь спускались,

Как мухи копошась,

Как черви извиваясь,

Пока широкие просторы
не заполнили

Тучами и туманами заволакивая,
спустившиеся...

Шарайских три хата.

[Балдаев, № 247/352]

В данном эпизоде, по нашему мнению, мифологическая картина приближена к эпической: как части тела Атай Улана, сброшенные на землю, превращались во вредоносные чудовища, так восточные хаты рассеиваются с небес в образе болезнетворных насекомых. В перечислении места обитания восточных небожителей присутствует трафаретная эпическая формула мифической страны Хонин Хотой замби, олицетворяющей территорию тьмы и хаоса: *Хорон холтоһон дайда* 'Ядовито-вредная сторона', *Хохюур хиидхүүр дайда* 'Иссохшая, обветренная сторона'. Необходимо заметить, что устойчивые словосочетания, обозначающие отрицательные локусы, трафаретны для всей устной традиции.

В бурят-монгольской мифологии помимо небесного пантеона не менее значимы и сопоставимы с эпическими героями божества среднего звена (сыновья высших небожителей). Например, образ Шаргай нойона, предводителя девяноста девяти западных хатов, почти сливается по характерологическим качествам с главным героем эпоса Гэсэром. Во многих легендах о Шаргай нойоне подчеркивается его спуск на землю как воина и защитника в военных походах. Он спустился с небес после Абай Гэсэр богдо хана и по функциям схож с ним. Согласно записям С.П. Балдаева [№ 356/386], под покровительством Хан Шаргай нойона бурятские племена успешно отражали монгольские и маньчжурские набеги. В преданиях на мифологический образ Шаргай нойона зачастую накладывается реальный исторический герой-воин Шаргай нойон.

В небесных атрибутах сына тэнгри закодированы его основные функции: *Тэнгэрийн Шарга*, / *Тэгш Шарга*, / *Огторгын Шарга*, / *Үлүү түрэн Шарга!* 'Шарга дневного неба, / Всесторонний Шарга, / Шарга ночного неба, / Несравненный Шарга!' [Балдаев, № 356/386 (437/386)]. В призывании подчеркивается связь Шаргай нойона с дневным и ночным небесами, в связи с этим актуальны рассуждения Н.Б. Дашиевой об этимологии слова *шаргай* / *сар* эпитета как быка, где «Божество Луны-быка» выступает символом плодovitости и плодородия... Мотив приобретения коня (Солнца) Хан Шаргай нойоном свидетельствует о дальнейшем развитии данного образа как светоносного, солнечного божества» [Дашиева 2001: 209, 211]. Таким образом, Шаргай нойон, как и Гэсэр, будучи символом защиты, плодородия, выступает универсальным спасителем в извечной борьбе света, порядка против тьмы и хаоса.

Таким образом, мы проследили следы эпической универсалии в шаманских текстах и выявили единые и схожие мифологические персонажи. По нашим наблюдениям, в основе эпических поэтических текстов реализуется базовая модель шаманского мифологического мира. Зачастую значение мифологических персонажей в эпосе и шаманских текстах идентично.

Литература

1. Балдаев, № 247/352 – Зүүн дүшэн дүрбэн тэнгэри = [Восточные сорок четыре тэнгри]: записано от шамана Аадага Губжанова, род Эрхэдэй, 65 л., с. Матаган, Оса, 1906 г. // ЦВРК ИМБТ СО РАН, ф. С. П. Балдаева, шаманство, № 247/352.
2. Балдаев, № 356/386 (437/386) – Хаан Шарга ноёной дурдалга = [Призывание Хан Шарга нойона]: записано в Аларском районе во время общественного жертвоприношения в 1940 г. // ЦВРК ИМБТ СО РАН, ф. С. П. Балдаева, шаманство, № 356/386 (437/386).
3. Дашиева Н.Б. Календарь в традиционной культуре бурят. – М. – Улан-Удэ: Изд.-полигр. комплекс ВСГАКИ, 2001. – 299 с.
4. Дугаров Б.С. Мифология бурятской Гэсэриады: западные тэнгри. – Улан-Удэ: Изд-во ОАО «Республиканская типография», 2007. – 268 с.
5. Lőrincz L. Die Mongolische Mythologie // Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae, Tomus XXVII (I). – Budapest, 1972. – P. 103-126.
6. Лосев А.Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. – М.: Искусство, 1976. – 367 с.
7. Мадасон, ф. 18, оп. 1, д. 193 – Ехэ онгоной дурдалга [При-

звание великого онгона] // ЦВРК ИМБТ СО РАН, ф. И. Н. Мада-сона, ф. 18, оп. 1, д. 197, л. 15-22.

8. Неклюдов С.Ю. Монгольская мифология: религиозные и повествовательные традиции // Мифология и литературы Востока. — М.: Наследие, 1995. — С.67-77.

9. Поппе, № 771 — Поппе Н. Н. Шаманская мифология западных бурят : по материалам В. А. Михайлова // ЦВРК ИМБТ СО РАН, ф. Н. Н. Поппе, № 771, л 1- 57.

10. Путилов Б.Н. Фольклор и народная культура: in memoriam; РАН, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого. — СПб.: Петербургское Востоковедение, 2003. — 464 с.

11. Heissig, W. Shaman Myth and Clan-Epic // Shamanism in Eurasia (part 2) ed. by Minaky Hoppal. — Paris: Edition Herodot, 1984. — P. 319-323.

12. Хангалов, ф. 1, оп. 2, д. 695 — Буха нойон // РФ государственного музея этнографии народов СССР, ф. 1, оп. 2, д. 695, л. 1011-1014.

13. Хүхэ мүнхэ тэнгэри: сб. шаманских призываний. — Улан-Удэ: АО «Республиканская тип.», 1996. — 270 с.

14. Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии; под ред. и с предисл. Я.П. Алькора. — Л.: Изд-во Ин-та народов Севера ЦИК СССР им. П.Г. Смидовича, 1936. — 533 с.

SHAMAN MYTHOLOGY IN EPIC TEXT IN BURYAT

Ludmila S. Dampilova (Ulan-Ude, Russia)

The article considers the mythological background of Buryat epos in the context of shamanism.

Э. П. Бакаева (Элиста, Россия),

К. В. Орлова (Москва, Россия)

О БУДДИЙСКОЙ МОЛИТВЕ «ИТЭГЭЛ»*

В исследовании буддизма монгольских народов одним из актуальных направлений является изучение общего и особенного в буддийском наследии родственных народов, в том числе ойратов по происхождению — калмыков России. Постановка этой цели предполагает решение ряда задач, в том числе сравнительно-сопо-

* Публикация подготовлена при поддержке гранта РГНФ № 12-21-03003.

ставительного анализа основного корпуса буддийских текстов; состава письменных памятников (как в монастырях, так и в архивах), устной традиции (как легенд, преданий, так и буддийских молитв, имевших распространение в среде простых мирян) и др. Значимым моментом является также выявление круга молитв, которые были переведены на национальные языки и бытуют в настоящее время в буддийской традиции монгольских народов.

В 2012 г. мы побывали в г. Улан-Батор и провели опрос лам монастыря Гандан Тэгчинлин (далее – Гандан) о круге читаемых молитв и их специфике по сравнению с тибетскими молитвами. В дацане Ламрим, входящем в состав монастыря Гандан, нам прочитали молитву на тибетском языке, составленную Богдо-гэгэном VIII. По утверждению всех лам Гандана, единственная молитва на монгольском языке, звучащая в дацанах г. Улан-Батора, — Итэгэл (калм. Иткл), известная как на тибетском и старописьменном монгольском языках, так и в переводе Зая-пандиты Намкайджамцо (1599–1662). В буддийском богослужении в монастырях Монголии, по утверждению Сонинбаяра-багш (директора Института знания и культуры при монастыре Гандан Тэгчинлин), Амгалан-ламы (ученого секретаря того же Института), Батбаяра-ламы и других монахов, молитвы читаются только на тибетском языке.

Тексты этой молитвы широко представлены как в российских собраниях и коллекциях, так и в зарубежных. В Каталоге монгольских рукописей и ксилографов ИВ АН СССР (ныне Институт восточных рукописей РАН) перечислены следующие тексты:

1. Itegel yabugulquyin yosun orosibai (л. 96). Буддийская молитва (л. 96 – 14а). Шифр Q 1390, инв. № 4750. Рук., тетрадь 14 л., 22,5х9, 13–16 стк., рус. бумага, чернила, перо [Сазыкин 1988: Т.1. 254].

2. Itegel neretü oročiba (л. 1а). Молитва к обряду вероисповедания. Шифр Q 1397, инв. № 4757. Рук., 8 л., 22,3х8,8 (19х7), 17 стк., рус. бумага, коричневые и черные чернила, перо [Сазыкин 2003: Т. 3. 196].

3. Itegel yabuguluysan-u ači tusa anu (л.8б). Шифр Q 3476, инв. № 6913. Рук., л. 8–9 (нет конца), 41,5х10,5, 29 стк., рус. бумага, тушь, кисть [Сазыкин 2003: Т. 3. 202].

4. Молитва к обряду вероисповедания. Маргинальное заглавие: «Itegel». 11 л. Переводчик Urad Dharma. Bayan qosiyun –u keyed-ün gesküi Čungrui. Шифр C 425 (VI, 66), инв. № 861. Рук., пагинация раздельная, 39х10 (32х6), на каждом листе помещено тиб. рукописное заглавие [Сазыкин 2001: Т. 2. 177].

5. Itegel orosiba (л.1а). Молитва к обряду вероисповедания. Шифр С 435 (КДА, 77), инв. № 871. Рук., 37х12 (28х8), 18 стк., плотная белая бумага, красная и черная тушь, калам [Сазыкин 2003: Т. 2. 196].

Молитва Итэгэл представлена также и в каталоге собрания рукописного отдела Института языка и литературы АН Монголии [Gerelmaa 2005: 54–58], в котором перечислено всего 18 текстов на старописьменном монгольском и на ойратском языках.

Значимость текста для буддистов заключена в принятии Прибежища (санскр. *śaraṇa*), которое приравнивается к восприятию ими буддийского вероучения. Фактически же этот термин обозначает «символ веры» или клятвенный обет «трех прибежищ» («трех драгоценностей» — Будды, дхармы и сангхи), который произносится при посвящении в монахи и монахини, так же как при принятии буддийского учения мирянами. В махаяне и хинаяне молитва звучит следующим образом: «Уповаю на Просветленного, как на прибежище, уповаю на Закон, как на прибежище, уповаю на Общину, как на прибежище. О Благодатный, прими нас под свою защиту отныне и до кончины». В ваджраяне три прибежища «дополнялись и зачастую заменялись понятием “трех корней”: драгоценный Учитель Будда, драгоценное Учение, как закон будд и высших существ и драгоценная община, состоящая из бодхисаттв, учеников-последователей (шравака), даков и дакинй, дхармапал» [Андросов 2006: 720, 753].

В 2007 г. В Калмыкии был опубликован полный текст молитвы «Иткл» на калмыцком языке с переводом на русский язык. Издание, выполненное в соответствии с канонами (текст напечатан в цвете, на бумаге высокого качества, содержится в специальном футляре), в средствах массовой информации было оценено как большое событие в духовной жизни республики [Басаев 2007]. С данной публикацией был выпущен также компакт-диск с записью молитвы в исполнении главы буддистов Синьцзяна Шальван-гегяна, сделанной во время его первого визита в нашу республику в 1995 г., а также комментариями. В прошлом рукописный текст молитвы на ойратском «ясном письме» имелся практически в каждой калмыцкой семье. Поэтому публикация текста явилась значимым событием. Кроме того, в Центральном Калмыцком хуруле «Золотая обитель Будды Шакьямуни» был изготовлен буклет с распечаткой текста молитвы «Иткл», который раздавали верующим бесплатно на ряде мероприятий.

Евэлин ор тодрхалһк йосн	Визуализация Поля Прибежища
Би болн эк болсн хамг эмтн, арвн үзгин һурвн цагин хамг Түүнчлн Болгсудт,бий, келн, седкл, эрдм, үүл бүгдин Мөн Чинр Болгсудт, найн дөрвн минһн номин цогц нарх орнд, хамг хутгт хувргудин Эзнд, ачта үндсн болн үндслгсн селт цогт Деед Ламд иткмү!	Я и все живые существа, бывшие моими матерями, обращаемся к Прибежищу славных добрых учителей, коренных и линии передачи, которые по своей сути тело, речь, ум, достоинства и активности всех Татхагат, источник восьмидесяти четырех тысяч собраний Учения, владыки всего собрания Благородных
Деед һурвн Эрдньд евэл йовулх йосн	Обращение к Прибежищу Трех Драгоценностей
Ламд иткмү! Бурхнд иткмү! Номд иткмү! Бурсн хувргудт иткмү! (зун нэгмн то, эс гижэ хөрн негн, эс гижэ долан то өгүл)	Принимаю Прибежище в Учителе! Принимаю Прибежище в Будде! Принимаю Прибежище в Учении! Принимаю Прибежище в Сангхе! (повторяется 108, 21 или 7 раз)
Зурһан күрэ бишлһх йосн	Формула поклонения шести защитникам
Идам мандлин Бурхни Чуулһнд, Нөкрлэ селт бүгдт иткмү! Ном тедкгч сэкүсдт, белг билгин нүдтэ деед цогт итклдэд иткмү!	Принимаю Прибежище в собрании божеств мандалы Йидамов, вместе с окружением! Принимаю Прибежище в наивысших великолепных покровителях – хранящих Учение защитниках, обладающих оком мудрости!
Деед бодь седкл үүскх йосн	Порождение бодхичитты
Бурхн, Ном болн Чуулһна деедт бодь седклд күртлэн иткмү! Мини өглһ үүлдсн эн буяр, хамг эмтнэ тусин төлэ бурхн болхм бүтх болтха! (кемэн һурвн то өгүл)	Принимаю Прибежище в Будде, Учении и Сангхе вплоть до достижения Пробуждения! Пусть совершенными мной даянием и так далее я достигну состояния будды на благо всех живых существ! (повторяется трижды)
Долан гешүтэ ном болн бодьсадин санвр авх йосн	Семичленная молитва и принятие обетов бодхисаттвы
Деед һурвн Эрдньд би иткмү! Хамг килинциг тус тустнь эрлһн намчлму! Эмтнэ буйнд дахн би байслцму!	Я принимаю Прибежище в (высших) Трех драгоценностях! Раскаиваюсь во всех недобродетельных деяниях!

<p>Бурхна бодиг седклдэн бэрн, Бурхн, Ном болн Чуулһна дедт бодь күртлэн би иткмү!</p>	<p>Сорадаюсь заслугам всех живых существ! Удерживаю в уме пробуждение Будды, вплоть до пробуждения принимаю Прибежище в Будде, Дхарме и наивысшем собрании!</p>
<p>Эврэ бусудин тус сээтүр бүтэхин төлэ дедд бодь седкл үүскн үүлдмү!</p>	<p>Ради полного достижения блага своего и других, порождая устремление к пробуждению!</p>
<p>Дедд бодь седклиг үүскн үүлдж, хамг эмтнд зүүцлн туслж, дедд бодь седкл седклдэн орулж үүлдмү!</p>	<p>И, породив устремление к наивысшему пробуждению, я буду заботиться обо всех живых существах и следовать наивысшим великолепным практикам Бодхисаттв!</p>
<p>Хамг эмтнэ тусин төлэ бурхн болхм бүтх болтха</p>	<p>Пусть я достигну состояния Будды на благо всех живых существ!</p>
<p>Дөрсн цаглшгог йовулх йосн</p>	<p>Порождение четырех безмерных</p>
<p>Хамг эмтн жирһлң болн жирһлңгин үндслэ төгс болтха! Хамг эмтн зовлң болн зовлңгин үндснэс хаһцх болтха! Хамг эмтн зовлң уга жирһлңгэс эс хаһцх болтха Хамг эмтн амрг хол-өөр тачах-өшөх хойрас хаһцгсн тегш судад бээх болтха (<i>һурвн то өгүл</i>)</p>	<p>Пусть все живые существа обретут счастье и причины счастья! Пусть все живые существа освободятся от страданий и причин страданий! Пусть все живые существа обретут счастье, свободное от страданий! Пусть все живые существа пребудут в равенности, свободной от предвзятости «ближнего и дальнего», привязанности и ненависти! (<i>повторяется трижды</i>)</p>
<p>Сүзг үүскх йосн болн бий эдстилдх йосн</p>	<p>Порождение благоговения и Визуализация очищения</p>
<p>Кен шүтн бэрлдэнэс болгсн түрүн уга, тасрх уга, төрдх уга, мөнк уга, одх уга, ирх уга, эврэ чинртэ биш, нег чинртэ биш түүрвл маш амрулгсн болн амрулңниг үзүлгч дуусгсн Бурхн өглһин дедд түнд мөргмү!</p>	<p>Кланяюсь Совершенному Будде, Высшему из Наставников, Указав- шему взаимозависимость, которая есть умиротворение и полное прекращение концептуальных кон- струкций, и которая непрекращаю- щаяся и непоявляющаяся, непрерывающаяся и непостоянная, непреходящая и не уходящая, не различна и не едина.</p>

<p>Амрлнху керглгч шравагудиг маш амрлснд көтлн үүлдгч, букни медх аль сээтүр төгсгн чадгчудт хамг зүүл төгс элдв үүг номлсн шраваг бодьсаднрин чууллн селт бурхдин ээж түүнд мөргмү!</p> <p>Сежгин төриг эрлнн гүн аһу ик бий төгсгсн Саманда бадрин герл бүкни һаргчд мөргмү!</p> <p>Хоцрлго бүгд хамг эмтнэ иткл болгсн, тесхшго шулмсин ээмгин эмнл селт даргч, бурхна бодь хоцрлго сээтүр ээлдгч Йиллн Төгсгсн нөкд селт эн орнд өөд болхан сойрх!</p> <p>Ямр мет хувлсн тедниг теңгрнр уһадг мет, теңгрин эрүн усар Түүнчлн Бурхна бийиг уһан зальврнав би!</p> <p>Нимгн, жөөлн, у теңгрнин хувциг эс алзх сүзгэр өргсэр, би чигн очр бий олх болтхав!</p>	<p>Кланяюсь матери Будд, шраваков и бодхисатв вместе с окружением, которая ведет шраваков, ищущих умиротворения, к освобождению посредством знания всех основ, с помощью которой Творящие благо живых существ знанием путей творят благо всего мира. Муни, истинно обладающие которой, объясняют полному ее разнообразных аспектов. Кланяюсь Все-излучающему, чистому свету Самантабхадры, устранившему сети концептуального мышления и обладающему глубинным и обширным телом! Покровитель всех без исключения живых существ, божество, побеждающее неистощимые полчища Мары, Истинно знающий все явления, Бхагаван вместе с окружением прибудьте сюда! Точно так же как боги поднесли вам омовение, как только вы приняли это рождение, точно так же и я подношу вам омовение чистой водой богов.</p>
<p>Бурхдин орнд өглһ йовулх йосн</p> <p>Һазр делкэ күжэр сүрчсн, цецгэ делгрсн, Сөмр уул, дөрвн тиб, нарн, сарар чимгсн үүг бурхдин орнд зөрн өргсэр хамг эмтн маш Өрүн Ор эдлх болтха!</p>	<p>Подношение мандалы</p> <p>Пусть подношением этой земли, визуализированной как сфера Будд, умащенной благовониями и убранной цветами, украшенной горой Меру, четырьмя материками, Солнцем и Луной, все живые существа отправятся в Чистые Земли!</p>
<p>ИДАМ ГУРУ РАТНА МАНДАЛА КАМ НИРЬЯ ТАЯМИ. САРВА МАНГАЛАМ!</p>	<p>ИДАМ ГУРУ РАТНА МАНДАЛА КАМ НИРЬЯ ТАЯМИ. САРВА МАНГАЛАМ!</p>

В своей известной книге «Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношениями сего последнего к народу» А. М. Позднеев подробно описывает

прочтение молитвы в Тибете и Монголии [Позднеев 1993]: «Во всем Тибете... простолудины иначе не входят в храм, как предварительно прочитавши “мани”, “итэгэл” (символ веры), “микчжим”. Большинство знает наизусть эти молитвы, для незнающих же и малолетних пред дверями храма вкапывается столб, на котором написаны помянутые молитвы со всех сторон» [Позднеев, 1993: 26]. Всякая молитва начинается «с рапсала (священного гимна в честь Будды), ...на монгольском языке она озаглавляется «Итэгэл ябугулхуйн йосон», т.е. образ исповедания веры, и читается так: “Верую в будду. Верую в священное учение. Верую в духовенство. Верую во все сонмы и собрания религиозно-буддийския. <...> Верую в будду и в представителей соборов как в святых.

О, если бы мне для пользы одушевленных существ сделаться буддою в награду за свою милостыню и тому подобные (добрые) дела! (читается трижды). Верую в три сокровища. Раскаиваюсь во всех грехах вообще и в каждом отдельно. Служа и сорадуясь благу одушевленных существ, содержу в сердце своем будду и бодисатв. Для лучшего устройства блага собственного и чужого полагаю в основу святые мысли. О, если бы мне, после того как решусь я положить в своей душе начало святым мыслям, оказывать привет и сочувствие всем живым существам, а когда в сердце моем всецело водворится святость, сделаться буддою для блага одушевленных существ! (читается трижды). Да обладают все одушевленные существа благоденствием и причинами благоденствия! Да освободятся все одушевленные существа от сильных и не сильных страстей и вспышек и да пребывают равнодушными! Да исполнятся вся одушевленные живые существа того благоденствия, в котором нет страданий! (читается трижды).

Поклоняюсь тому, который отрешился от вещественных связей, не имеет вида и перерождений, ни бремен, ни вечен, ни прибывает и ни отбывает, не отличается свойствами ни различными, ни исключительными, единственными, который довел себя до наслаждения миром глубоким, блаженством безопасным, который есть будда совершеннейший и больший того, что о нем сказано» [Позднеев 1993: 307, 310-313].

В главном монастыре Монголии ныне весь репертуар ежедневных богослужений состоит из тибетских молитв.

Иткл – «Символ веры» – читается в Гандан Тэгчинлин утром в начале ежедневной молитвы. В отличие от полного текста молитвы, в храмах читается краткий текст, являющийся кратким толкованием этого религиозного текста.

Приведем текст Иткл, читаемый на монгольском языке в монастыре Гандан Тэгчинлин (благодарим унзада главного храма Гандана за возможность записи данного текста), параллельно указав текст молитвы на калмыцком языке.

Итэгэл	ИТКЛ	
Монгольский текст	Калмыцкий текст	Перевод на рус. яз.
Лам дор итгэмой	Ламд иткмү!	Принимаю Прибежище в Учителе!
Бурхан дор итгэмой	Бурхнд иткмү!	Принимаю Прибежище в Будде!
Ном дор итгэмой	Номд иткмү!	Принимаю Прибежище в Учении!
Бурсан хувраг дор итгэмой	Бурсн хувргудт иткмү!	Принимаю Прибежище в Сангхе!
Маха Муни Ва хутагтын арван зургаан их бататгагч нөхөр лүгээ сэлт нүгүд дор итгэмой		Принимаю Прибежище в шестнадцати великих наставников и Хутухты Маха Муни вместе с окружением!
Дээдийн номыг тэтгэгч дөрвөн Махранза нөхөр лүгээ сэлт нүгүд дор итгэмой		Принимаю Прибежище в собрании высшем Учении в окружении четырех махарадж!
Мөргөж тахиж наминчлаг баясч дурдан очижу боди дор зоримой		Поклоняясь, принеся подношения, раскаиваясь и сораднуюсь, стремлюсь решительно следовать вплоть до пробуждения
Шударга хүмүн бүхний эн найрамдал үүрд бататгахын өлзийг өршөөмүй		Да сниспущается счастье всех бескорыстных существ и укрепится их содружество
Өлзий хутгийн цон бадран дэлгэрэх болтугай		Да распространится и приумножится счастье и благоденствие повсюду!

Как видно, в тексте «Иткл» калмыцкой традиции и тексте, читаемом в наши дни в монгольских монастырях, совпадает лишь начальная формула принятия Прибежища в Будде, Учении, общине (трех драгоценностях буддизма) и ламе. Далее в монгольском тексте следуют формулы принятия Прибежища в 16 ближайших последователей Будды и махараджах. Следующие строки монгольского символа веры посвящены порождению бодхичитты и порождению устремления к пробуждению во имя блага всех живых существ.

Значение молитвы «Иткл» для буддистов велико. Она символизирует Прибежище и является символом веры.

В настоящее время в Калмыкии понятие «Иткл» стало связываться как с буддийским учением, так и с национальной культурой и верой в ее возрождение и развитие. В интернет-сообществах активно обсуждается тема сохранения наследия предков, в том числе и буддийских традиций. Так, публикация текста «Иткл» на «Форум. Калмыкия-ру» сопровождается следующим комментарием: «Путь в буддизм открывает практика Прибежища (Евэл Йовулх), ключом к которой является принятие обета Прибежища (Евэлин санвр). Поэтому неслучайно первым в ряду переводов ученого-просветителя Богдо Зая-Пандиты значится именно этот текст “Иткл”. Молитва принятия обета Прибежища (“Иткл”) – квинтэссенция истинного учения Будды, была широко распространена и имелась в семье каждого калмыка. Ее предписывалось читать трижды в светлое и трижды в темное время суток» [<http://forum.kalmykia.ru/topic/35388-itkl-molitva-priniatiia-obeta-pribezhischa/>]. Созданная в 2010 г. молодежная общественная организация, целью которой является пропаганда калмыцкой культуры, также названа «Иткл». Активная работа молодежного центра продвигается на интернет-сайтах. Так, в социальной сети «В контакте» зарегистрирована открытая группа «”ИТКЛ” – ХАЛЬМГ БАҺЧУДЫН ЦУТХЛН», цель которой – «возрождение и развитие калмыцкой культуры, родного языка, традиционной религии (Буддизм), национальных видов спорта». Таким образом, символ веры семантически связывается как с буддийским учением, так и со всей национальной культурой. Подобное понимание современных проблем этнической культуры, во многом определенная стремительным развитием буддийской традиции в Калмыкии последних десятилетий (после полувека отсутствия буддийских храмов и организаций), обусловила активное продвижение идеи возрождения национальных языка и культуры в тесной взаимосвязи с буддийской традицией. Вероятно именно потому в каждое из мероприятий проекта сохранения и развития

родного языка «Хальмг келнэ асхн», получившего поддержку Центрального хурула Калмыкии, его руководители (от организации «Иткл» Виталий Боков, от Центрального хурула – монах Санал Мукубенев) решили начинать с обращения к Прибежищу. Вместе с монахом С. Мукубеновым участники все читают молитву «Иткл» на калмыцком языке, текст молитвенного обращения к трем Драгоценностям [Бакараева 2013].

Таким образом, в настоящее время бытование буддийской молитвы «Иткл» в регионах проживания монголоязычных народов имеет особенности. В Калмыкии ее изучение и распространение связывается как с буддийской традицией, так и с возрождением национального языка и в целом культуры калмыцкого народа. Как свидетельствуют буддийские монахи, в храмах столицы Монголии – г. Улан-Батора – среди читаемого круга молитв «Итэгэл» – единственная молитва на монгольском языке. При этом монгольский текст имеет отличие от текста, изданного в Калмыкии, – текста, переведенного с тибетского на ойратский язык известным религиозным и политическим деятелем, ойратским просветителем, создателем «ясного письма» Зая-пандитой Намкай Джамцо.

Литература

1. Андросов В.П. Учение Нагарджуны о срединности. М.: Вост. лит., 2006.
2. Бакараева Н.Ф. Молодежный проект поддержки родного языка в главном храме Калмыкии (Электронный ресурс) //URL: <http://khurul.ru/?p=13527> (дата обращения 20 апреля 2013 г.).
3. Басаев Д.Э. Дверь, ведущая в Учение Будды (Электронный ресурс) // URL: <http://khurul.ru/?p=302> (опубликовано 11 марта 2007 г.).
4. Бичеев Б.А. «Иткл» — обет Прибежища в буддизме. Традиционалистский ресурс психотехники в этническом сознании калмыков. Элиста: СГУ, КалмГУ, 2004. 80 с.
5. Бичеев Б.А. Дети Неба — Синие Волки. Мифолого-религиозные основы формирования этнического сознания калмыков. Элиста: КалмГУ, 2005. 200 с.
6. Позднеев А.М. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношениями сего последнего к народу. (Серия «Наше наследие»). Изд. репринтное. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1993.
7. Сазыкин А.Г. Каталог монгольских рукописей и ксилографов ИВ АН СССР. Т.1. М.: ГРВЛ, 1988. С. 254, № 1409.

8. Сазыкин А.Г. Каталог монгольских рукописей и ксилографов ИВ АН СССР. Т. 2. М.: ГРВЛ, 2001. С. 177.

9. Сазыкин А.Г. Каталог монгольских рукописей и ксилографов ИВ АН СССР. Т. 3. М.: ГРВЛ, 2003. С. 196.

10. Этигэл – вера. Буддийские заповеди о духовном очищении / сост. Цыденжапов Ш.Р. Улан-Удэ: Объединение детских писателей Бурятии, 1991. 96 с.

11. Gerelmaa Guruuchin. Brief Catalogue of Oirat Manuscripts kept by Institute of Language and Literature. Ulaanbaatar, 2005.

THE CASE STUDY OF BUDDHIST PRAYER ITEGEL

Elza P. Bakaeva (Elista, Russia)

Kema V. Orlova (Moscow, Russia)

The article considers the comparative textological study of Buddhist texts, in particular, the prayer Itegel. The authors touch upon the specific features in translation of Buddhist prayer in Mongolian languages.

Осорин Утнасун (Элиста, Россия)

АМН УРН ҮҮДЭВРДЖ ӨНДГН ХУДЫН ТУСКАР

Өөрдин заң-үүлин домг үлгүрмүдин нег кесгнь түүкт улсин дүриг шуд үүдэхэд, терүнд ирлцдг үүл-йовдл бүтэхэд, түүгэр дамжулн ямр негн заң-үүлин харл үүслин тускар келсн бээдг. Хэрин зэрм домг үлгүрмүдт түүкт улсин тускар домглсн үлгүр келгддг болад ямр негн керг учрин үүслин тускар холвна. Тиим кевин диг-дарата, эк адгта үлгүриг келхин даху ямр негн заңшалын уг үүслиг тээлврлсн шинжтэ бээдг. Заң-үүл домгар үзүлгддг тиим нег үзгдлнь Өндгн худын тускар домг үлгүр болн заң-үүл.

Өндгн худыг бас Өндгн сиит гиж келдг. Китд келнд 腹婚гинэ. Хальмгт мөн сиит гижэнэ. Күүкд экин геснэс төрөд уга цагтнь «чамас көвүн хархла, нанас күүкн хархла», эс гиж «чамас күүкн хархла, нанас көвүн хархла» тедниг гер мал болхий гиж эк эцг болмн улс ам авлцж худ болхиг келнэ.

Өндгн худ болх заң-үүл тууль болн домгт келгддг болсн деерэн бас олн эмтнэ дуунд чигн орулгдж дуулгддг болсиг «Күрч хадын дүүрэн» гисн дууна үгэс үзж болна. «Хан теңгр» седкүлд барлгдсн эн дуунла хамдан эн дун үүдэгдсн экн төр өндгн худ болсн керг-үүл бас домглн келгддг болна. Дууна үгнь шинжлхнь, өндгн худ болсн амрг хойрин дурна хашута тууж дуунла дахлдулн цээлхгднэ.

«Күрң хадын дүүрэн» гисн дууг 1957-гч жилин намр Кирһүтин завср хошуна найн наста Жөөлөнөр хадг Жөөнө Мергн гидг өвгн келж өгсиг С. Дорж бичж авч. [1. С. Дорж. 1990. X, 39].

«Күрң хадын дүүрэн» гисн дууна тускар домг эгл ардын дундас үүдэгдн һарсн үүдэвр. Өндгн сиит болсн иньг хойрин седкл уйрулм туужин үүл-керг бээснь заң-үүлд тохрад, түүнэсн домглн келгдж, дуулгдж ирсн. Дууна туужннь келхд, Байнһол нутгин Көңгсин холдк Анжан Шевнр гидг сумнд бээдг көвүн күүкн хойрин тускар дуулгдна. Дуран авлцж седклэсн ханьлцсн көвүн күүкн хойрин иньглсн туужиг үзүлсн негн сээхн үлгүрин экллтнь өндгн худ.

«Кезэнэ Анжан Шевнр сумнд ижл малта, икр бүүртэ хойр залу үүрлэд, хамдан малан хэрүлэд, аң гөрөс аңнад бээдг сэнж. Нег өдр хоюрн бууһан үүрэд өндр көк гидг уулын орад һарад, аң гөрөс көөж йовад, муурад нег хадын ора деер сууж амрад күүнднэ. Мана хойр гергн ода көл күнд. Кемер, хойр көвүн һархла, ах дү хойр болтха. Негнь күүкн, негнь көвүн болдг болхла, худ элгн болый, - гиж күүндж үгдэн багтлцад, бууһин ам долалцад андһарлсн гинэ» гиж бичгджэнэ. Андһар гидг юмн заканла эдл батлчкн батлвр мөн.

Хөөннь, көвүн күүкн хойр хамдан өсэд ижл дасл болдг. Тиигж бээтд, тер нутгт халун тому өвчн тарад көвүнэ эк эцг хойр өнгрж одна. Көвүн өнчн үлдэд эцгинэн нээжин герт бээдг болна. Көвүнэ насн немгдж эрин зергд күрнэ. Тер цагт, Хамилин дунгана дэн эклнэ. Дээг зогсахин төлэд торһудын хан, нутгасн церг татна. Өнчн көвүнэ өндгн сиитиг (күүкиг) сумна зэнг, көвүндэн авч өгх гиж му сана зүүһэд өнчн көвүг кеерэс бэрж авад цергт өгэд йовулж оркна. Көвүн «гертэн күрэд нег мендлцэд йовс» гихлэ, йовулж уга. Тегэд өндгн сиит болсн эдн хойрин үүл-йовдл домг болн келгдж, дун болн дуулгдж йовна. Домгт эк эцгин өндгн сиит болсн андһар йосар домгин үүл йовдл орглдан күрнэ. Дууна тогтлцан алхм дарата бээдг.

Негнд, өнчн көвүн нутгасн холд йовад, иньг амргас салхларн зовад хаалһдан дуулсн дун:

Күрң хадын баран/ Күрлзн барлзн харгдна./ Күрэд мендлий гихлэ./ Заян угаһан яахвий?/ Холва нуурин көвэд/ Хоңһр хальюн һаңшина./ Хойрхн суусн намаг/ Хошуһарн хаихдан яһнач?/ Түңгтэ хадан экнд/ түлкүрин бүч тасрсн/ Төвкүн суусн намаг/ Төрләрн хаихдан яһнач?, - гиж Хежнэ хаана орднд күрн күртлэн дуулад күрч. [2. С. Дорж. 1990. X, 39].

Хойрт, көвүн дээнд йовсна хөөн арднь үлдсн амрг күүкнь хээртэ иньг (өндгн сиитэн) санад дуулсн дун:

Һарнь күршиго һазрт/ Һаньдһрнь яһад урһснв?/ Заянь күршиго һазрт/ Мини алдр суудг шу!// Хээвэд нисий гихлэ/ Живр угаһан яахув!// Ханьлад суух гихлэ/ Заян угаһан яахув?

Эн дууг цээлхсн домгас үзхнэ, хар алвар цергт йовулсн өндгн сиитэн санж, ондан күүнд одшгоһар күрн хад гисн нертэ өндр хад деерэс бийэн хаяд күүкн үкнэ. Үүл йовдлнэ хашутаһар чилсн болвчн андһар бэрсн бат журмнэ күүнэ седклиг уйрулм хээхлтэ.

Һүрвнд, Көвүн Хамилын цергт күрснэ хөөн болсн күүкэн санад дуулсн дун:

*Сар ла мандл борнь, / Ижлэн санхларн шүүжслддг, / Сээхн уха-
та ахнь / Дуунрэн санхларн сана алддг. / Алх тамһта алгт / Аг-
тын шинж бээдг, / Амргин һану чамд / Иньгин шинж бээдг. / Күрд
тамһта күрнд / Күлгин шинж бээдг, / Күүкиг баахн чамд / Иньгин
шинж бээдг, - гиж даңгин дуулад бээдг болна.*

Деер дурдгдсн Жөөнэ Мергнэ келсэр болхла, көвүнэ нерн Лижэ, күүкнэ нерн Хулһуда гидг гинэ. Лижэ эн Жөөнэтэ хамдан Хэмил гидг һазрт церг болад, хөөннэ дээнд орад Лижэ эмнэсн салж. Тегэд, эн хойр өндгн сиит ниилж сууж чадсн уга. Эк эцгннэ андһр авлцад өндгн худ болсн андһар бэрэд күүкн эмэн геесн хашута туужнь домг болн дун болж үлдсмн.

Кев янзарн «Күрн хадын дүүрэн» гидг дуунла эдл «Харһа сээхн кер» гидг бас негн дун Шинжэнд барлгдсн бээдг. «Харһа сээхн кер» гидг дуунд кедүн хувлвр бээдг болад дахлн домгнэ бичэтэ. Кен темдглж кезэ барлгдсн тускар келхлэ:

а) «Харһа сээхн кер» гидг дууна тускар домгиг Т. Намжл белдж, «Өөрд моңһлын заң-үүлин сойл» - оюна эмдрлин ботьд орв. [3. Т. Намжл. 2010. X, 246].

Һол төрнэ хэлэхлэ, эрт урд цагт ижл малта, икр бүүртэ хойр байн ээл бээж. негнэнь цэ уулһн үг күр болж бээһэд, Бидн хойр шаһа наадад шалдн гүүсн цагасн авад икр төрсн ах дү хойр шинг өслэ. Ээл күүнэ эмн нег, хоша күүнэ холва нег гидгэр бидн хойр ээл кезэдэн нег-негндэн дем түгш болж, даарсн цагт дах, беерсн цагт беелэ боллцж йовий, - гиж.

Мана хойр ээл өндгн худ болый! Кемр мана хойр экнр хоюрн көвүн, эс гиж хоюлн күүк һарһхла ах дү хойр, эгч дү хойр болтха гиж. Хойр гергн һартан зүүсн билцгэн сүһлад нөгэ экнртэн өгэд «өндгн худын батлһ болтха» гинэ. Тегхлэ, нөгэ ээлин экнр чикндэн зүүсн сиикэн авад герин эзн экнрт өгэд «үг мань үнн болтха» гиж.

Жил, сар давсар хойр күүкд өсэд хүрм кех наснд күрнэ. Болв, көвүнэ эцг экнь угатя яду болад, өвчн тахл давхрдад, удлго хоюрн нас барна. Көвүн ончн үлднэ. Тегэд көвүнд күүкэн өгшго болна. Сүүлэрнэ Күүкиг шин бүүрт күрглго көөһэд күцж чадхла күүк авт-ха, - гиж күүкнэ эцг келнэ. Тегэд мөрэ эклнэ.

Күүкнэ эцг экнь, күүкэн дахулад бергнийг хамт йовулж. Бергн бор мөр унсн гинэ. Тегэд, эцг экнь хуучн бүүрэсн нүүхэд хурвн хонгин хазрт күрч бууж. Күүкн хуучн бүүр деерэсн харһа сээхн харан унад, күүнэ ора эрэ үзгдм хазрт күрснэ хөөн, көвүн кер мөрэн унад көөнэ. Көөхэд довтлхин экнд күүкн иим ду дуулад зулж: Харһа сээхн хариг/ ханцн болтлнь гүүлгнэв/ харһу бүрүлэн тенд/ геринэн бараг авнав.

Көвүн ардаснь көөн бээж иим ду дуулж: Зах харһа салан экнэс/ залуһин омгар мордлав/ заян хөвнь бээхлэ/ ашндан нег харһулхв.

Эн хоорнд бергн дуулна: Түңгин чинэн боран/ төөмиһинь тосад гүүлгнэв/ тоота тавн хурһан товшурин деегүр торлзулнав.

Көвүн, күүкиг көөсэр бээж күцхин баргт дуулна: Денгегр сээхн кеерэн/ ден тустлнь гүүлхэд/ денжг давсгин экнэс/ делссн хормаһасчн шүүрнэв.

Көвүн, күүкиг гертнь күрглго денжг давсг гидг хазрт көөж күцэд делссн хормаһаснь шүүрэд авдг болна.

Бергн, күүкн, көвүн хурвн мөрнэсн бууһад амрад сууна. Бергн босад эн денжг давсгин салад урһсн альмнас авч ирэд хурвли идэд сууна. Көвүн мөрэхэн авсн учрас күүкиг авад йовх болж. Эн үйд бергнэ седкл уйрад, гертэн хэрхин экнд иигж дуулна: Альмта салан амльмн/ яһсн эмтэхн альмнв?/ яһв иив гихлэ/ юуһан келэд хэрхүв,- гиж дуулад замд һарч гинэ.

Марһаг көвүн авад, өндгн худын йөрөлнь диилэд, ээл гер болад амрад жирхэд суудг болна.

б) «Харһа сээхн кер» гидг дууна тускар Н. Басң бас темдглсмн. [4. Н. Басң. 1999. X, 69].

«Харһа сээхн кер» гидг дууна хойрдгч хүвлврд иигж бичгджэнэ:

Байнһолын торһуд нутгин эгл ээлд нег цецн серглң сээхн күүкн бээж. Тер нутгин байна көвүн үзж дурлад авх гинэ. Күүкн өндгн сүүтэ бээсн учрар эс зөвшэрнэ.

Байна көвүн кедүн кү дахулж ирэд, күүкиг авад йох гинэ. Эн йовдлыг күүкнэ өндгн сүүт медэд ардаснь нежж күрэд, ноолдсн болвчн чидл күрсн уна. Күүкн үзэд келнэ:

Тадн хойр намаг көөтн. Кентн күцхла, би түүнд однав гиж. Күүкн тегэд: Харһа сээхн кер/ ханцн болтл гүүдг/ харһу бүрүлэн тенд/ геринэн бара авлав/ гиж дуулад зулна.

Ардаснь байна көвүн: Миңһн майян улан \молтртл гүүдг/ мөн тер холһариг /мини һарт атхул, - гиж дуулад көөнэ.

Хамг арднь угатя көвүн:

Деегүр сээхн кернь/ давкн-давкн гүүдг/ дэгни амрг чамаһан/ дахулж күцэд йовс, - гиж дуулад довтлна.

«Күрң хадын дүүрән», «Харһ сээхн кер» гисн олн эмтнэ дун болн түүнэ тускар келгдсн домгнь өндгн худ – гисн мотивар нигт залһидата болна. Өндгн худ болхар хойр эцг бууһин ам долалцж андһр тэвэд батлсн болхла, хойр эк чигн сиик болн билцгән сольцж тэвсн андһаран батлцхадг. Домгин хүвлврт негнднь ниилэд сууж чадсн уга төлэд эмнэсн сална. Дэкэд негнднь болхла дала сад барчдыг давад адгтнь ниилж сууһад жирһнэ. Үүнэс үзхнь, төгслнь байрта чигн болг, һуныгта чигн болг бүр эк эцгннь өндгн худ болсн андһарин йосар йовугдна.

в) «Харһа сээхн кер» гидг нертэ ут дун бээдг. Шинжәнэ Хар Усн нутгин Жилһлд сумна Жава гидг күн дуулж, Номт Түдвән Жамца 1987 жилд темдглсн [5. Түдвән Жамца. 2010, X, 8].

Түдвән Жамца темдглсн дун болн домгт, хойр байн ээл өндгн худ болад күүкд өсснэ хөөн көвүнэхн угатъя болсн учр деерэс андһран эвдэд күүкән өгшго болна. Көвүнэ эк эцг йос келлцнэ. Тегэд, күүкнэ эцг йоснд шүүгдэд, адгтан марһа тэвэд, марһ диилхлэ автха гинэ. Нутгарн көвүнэ төлэ зовж сән мөр өгэд көвүг марһанд йовулна. «Өндгн худыг байн нойн бээтхэ, һучн һурвн хурмстн теңгр чигн эвддг йосн уга» гидгәр көвүн марһаһан авад һарна.

Дүнхлэ, өндгн сүүт гисн эн мотив хүрм гиичин йосн йовдлд харһдг негн заң-үүл болна. Деер дурдгдсн һурвн дууна тускар домгин тээлврлт эдл уга болсн болвчн өндгн худын тускар келгдсн негн эдл.

Олзлгдсн ном

1. Күрң хадын дүүрән. С. Дорж. Хан теңгр. Үрмч: Шинжәнэ ардын кевллин хора. 1990 ж. №. 2. X, 39.
2. Т. Намжл. Өөрд моңһлын заң-үүлин сойл. (оюна эмдрлин боть). Үрмч: Шинжәнэ ардын кевллин хора, 2010 ж. 417 х.
3. Н. Басң. Шинжәнэ өөрдин үлгүрт дун. Улан-Хад: Өвр моңһлын шинжлх ухана техниг мергжлин кевллин хора. 1999 ж. 519 х.
4. Б. Батбайр. Хар Усна өөрднрин түүк сойлын судл. Пекин: үндстнэ кевллин хора, 2010 ж. 392 х.

THE CASE STUDY OF COURTSHIP RITUALS IN FOLKLORE AND LITERATURE

Osorin Utnasun (Elista, Russia)

The article considers the peculiarities of courtship and wedding traditions and customs on the material of the myths of Xinjiang Oirats.

С. Г. Батырева (Элиста, Россия)

ФОЛЬКЛОР И МИФОЛОГИЯ В ЖИВОПИСИ НАРОДНОГО ХУДОЖНИКА РОССИИ Г. О. РОКЧИНСКОГО

Культура и традиции взаимосвязаны в историческом процессе развития. Развитие традиционной культуры во многом обусловлено сохранением архетипа сознания - инвариантной структуры, рожденной в мифологическом и воспроизводимой в переходном периодах, а затем и в современной культуре. Архетипические метаморфозы последней, происходящие во времени, обозначают культурой «воссоздания мифологического сознания» [Искусство в системе культуры 1987]. Миф в далеком прошлом стимулировал возникновение канона, сдерживающего развитие искусства и затем преодолеваемого мифологическим сознанием в искусстве постмифологической культуры [Щедрин 1987]. Современный художник в переосмыслении исторических и социальных изменений интуитивно нащупывает архаические коды мифологического сознания и творит новую мифологическую реальность [Григорьев 1987: 90,99-103].

В самосознании автора, рождающем художественный образ, проецируется традиционное начало мировосприятия, формирующее этническую выразительность искусства. Фольклорная струя творческого процесса реконструируема в спектре культурологического исследования искусства. Оно выявляет органичное соединение лирического как самосознания личности, и эпического - общественного сознания художника.

Осмысление творчества как самобытного явления художественной культуры происходит в обращении к знаковой изобразительной системе народного искусства. Приобщение к культурному наследию, спонтанное, идущее изнутри генной памяти в живописи Г.Рокчинского (1923-1993), сопровождается последовательными поисками мифологической основы формы на протяжении всей творческой жизни.

Ведомый образной памятью предков, выстраивающей вертикаль «древа Мира» в пространстве полотна «Мать-земля родная», художник осваивает временные параметры традиционной культуры. Её историческую целостность в наследии автора определяют «два полюса: современное состояние мира и исходный уклад жизни этноса» [Гачев 1989: 4]. Произведение, рассматриваемое сегодня символом постдепортационного возрождения народа, вобрало

в себя дух творческого созидания 60-х годов XX века. Органичное «стяжение исторического времени» в творческой деятельности сопряжено с ускоренными темпами развития изобразительного искусства Калмыкии второй половины XX века. Объяснение феномена можно найти в своеобразной «теории относительности», думаем, применимой в исследовании образной памяти, художественного кода культуры народа и ее истории.

Произведение «Джангарчи Ээлян Овла», созданное Г. Рокчинским в 1969 году, - качественно новый шаг в глубинном прочтении древних традиций изобразительной системы предков. Полотно знаменует начало живописного цикла автора, название которому «Джангариада». И в этом нужно видеть эпическую ментальность калмыцкой культуры, преемником и носителем которой является художник. В его творческой интерпретации получает самобытное этническое выражение исторический процесс развития цивилизации. В структуре художественного образа, рассматриваемого «мифологизированным автопортретом» времени и пространства культуры, фиксируется символически им осмысленный поэтапный ход истории человечества.

Произведение «Джангарчи Ээлян Овла», как и «Мать - земля родная», с момента его появления принимается зрителем, а общественностью отмечается как художественное явление большой значимости в советском изобразительном искусстве [Выставка произведений художников автономных 1971: 14; Искусство народов 1977: 504; Искусство стран и народов мира 1971: 767]. Портрет сказителя воспроизведен автором на основе фотоматериалов, архивных документов и опыта художественного прочтения эпоса в книжной графике В.А.Фаворского довоенного периода.

Гиперболизированный и метафорический язык калмыцкого фольклора фантастически совмещает, трансформируя «время-пространство» в мифологической условности единого целого. В его отображении средствами живописи автор использует всеобъемлющий композиционный прием пластично «растягиваемой» по вертикали плоскости изображения, органично сопрягаемого с эпическим повествованием. Традиционное мироощущение калмыков определяет подвижный кочевой образ жизни, дающий особый взгляд на Время и Пространство бытия, неразделимые в двуединстве. В этом специфика восприятия и соответственно изображения пространства в ярусной, до бесконечности расширяющей линию горизонта плоскостной композиции, и таким образом объемно отвечающей пространственно-временной линии эпического пове-

ствования. Такая композиция характерна для народной живописи и буддийской иконописи кочевников Центральной Азии.

Вспомним прекрасные полотна-панорамы выдающегося монгольского художника Марзана Шарава начала XX столетия: «Один день Монголии», «Праздник кумыса», «Зелёный дворец» и другие. В оценке его творчества советский искусствовед И.И. Ломакина ориентируется на иконопись буддизма, художественную традицию [Ломакина, Шарав 1974], воспринятую монголами, заметим, достаточно поздно. Думаем, будет правильнее искать композиционные истоки его живописи в глубине мировосприятия народа, «генетически» тяготевшего к концентрированному охвату-совмещению пространства и времени мобильного бытия. Не влиянием буддийской иконографии, мифологическим сознанием обусловлено появление традиционной плоскостной системы изобразительного искусства монгольских народов.

Подобным образом в призме красочного повествования фольклора строит В.Фаворский многоярусное пространство страны Бумбы. А именно: плоскостью, - разворачиваемой снизу вверх иконописной картиной вселенной. Она воспринимается магической, концентрируя особый взгляд на мирномада, находящегося в постоянном движении, органично сопряженном с «циклическим восприятием времени» [Элиаде 1994; Гуревич 1972]. Трактовка фронтисписа к Введению тяготеет к пространственным основам восточной миниатюры, буддийскому наследию калмыков. Подчеркнём: эпос, воспроизводимый в панораме Бумбы, и народ у графика В.Фаворского обособлены во фронтисписах отдельных песен издания. И это естественно для автора, «со стороны» осмысливающего калмыцкий фольклор в канонах европейского книжного иллюстрирования.

Традиционное «зерно» пространственного изображения закономерно прорастает в живописи калмыцкого художника. Его обращение к эпосу должно было рано или поздно свершиться в творческом восхождении от мифологического мироощущения к мифовоззрению. Исследователи отмечают: с появлением эпоса «человек выходит за границы первобытности и вступает в период цивилизованного развития. Чем более развита культура, тем более целостна повествовательная система эпоса» [Лобок 1997: 498,500,504], инициирующая особые пространственно-временные отношения в творческой деятельности. Осмысливая эпос как систему разрозненных мифологических сюжетов с общей стратегией развития событий, художник восходит к качественно иному осмыслению фольклора.

Автор вводит в многоярусное изображение цветущей обетованной страны Бумбы фигуру поющего джангарчи Ээлян Овла. Из уст рапсода были записаны Номто Очировым в 1910 году 12 песен эпоса, впоследствии изданные В.Котвичем в Санкт-Петербурге. Научная публикация материала, одна из первых, оповестила мир о самобытной культуре калмыков, родившей героический эпос «Джангар».

Певец показан фронтально, лицом к зрителю на возвышении, орнаментально обозначенном, с которого открывается панорама Бумбы (калм. «сосуд», «ёмкость»). Глубоко символично её название для понимания идеи калмыцкого эпоса. Сказочная страна Бумба – основная тема эпоса и заглавного фронтисписа В.Фаворского в книжном издании. Произведение Г.Рокчинского посвящено человеку, а ещё точнее, – его творческой деятельности, в живописной трактовке калмыцкого художника обретающей глобальный смысл темы народа, создавшего эпическую «Джангариаду».

На полотне – джангарчи, певец земли родной, сохраняющий и несущий ее духовное сокровище – эпос как метазнак традиционной культуры, передаваемый из поколения в поколение. В образе Ээлян Овлы сконцентрирована историческая память народа, а ещё точнее, его творческий потенциал, претворенный в гениальной Джангариаде. Эпос не что иное, как вековая мечта народа о счастье, которая объемлет собой мир в органичном единстве Человека, Общества и Природы. Велик маленький калмыцкий народ, предложивший миру свой, глубоко самобытный вариант тысячелетней мечты человечества! Именно эта мысль проецируется в образе вдохновенного певца на фоне сказочной страны Бумбы. Живописная трактовка, выражающая всеобъемлющую для понимания калмыцкой культуры значимость национальной идеи.

Эпос и народ неразделимы – идея, самобытно представленная в произведении Г.Рокчинского «Джангарчи Ээлян Овла». В образе рапсода находим дальнейшее развитие глобальной темы «Человек и Природа». Мифологическая эпоха матриархального первобытия, впервые осмысленная в «Матери-земле родной», оставлена им позади, точнее, поднята на следующую социальную ступень развития человеческой цивилизации.

Природа, колыбель цивилизации, в мироощущении народа остается таковой, несмотря на все убыстряющийся процесс оппозиции к ней Человека. В национальной культуре Время чудесным образом замедляется, сохраняя ее духовность средствами изобразительного искусства. Как в прекрасном зеркале мифа это нахо-

дит отражение в данном произведении. Этническое самосознание проецирует эпическую картину, оживающую в древних традициях плоскостной живописи и колорите народного орнамента, воспроизводящих органичную целостность калмыцкого фольклора.

Единством человека и степного приволья одухотворено мироощущение народа, не противопоставляющего себя природе. Мощно, на одном дыхании это передано в полотне «Мать - земля родная», величаво просто и всеобъемлюще раскрывающем тему. Композиция полотен, на первый взгляд, едина: фронтально стоящий человек в природном окружении. Вместе с тем интересно выявить глубинные, прочитываемые далеко не сразу различия произведений. Одухотворение природы в образе матери есть выражение анимизма глубочайшей древности матриархальной эпохи. К этому закономерно приходим в процессе анализа композиции «мирового древа» и цветового решения полотна, центрального своей ментальной выразительностью в калмыцком изобразительном искусстве XX века.

Иконография матери повторяется в образе поющего джангарчи, лишь на первый взгляд. Смена пола тут глубоко символична в ракурсе исторического развития традиционной культуры. Не вырастая, как мать из земли, а параллельно ей, природе, - красочно воспроизведенной в панораме обетованной страны, воспринимается рапсод. В «Матери-земле» выражена первозданная целостность человека и природы, нарушаемая в следующем этапе истории цивилизации. Патриархальная эпоха знаменует начало разделения человека и природы в процессе развития общества. Это наглядно показано в динамике ярусной композиции, наполненной движением: сцены охоты, идущего каравана, пасущихся тучных стад животных, празднующих людей и охранителей-богатырей. И самое главное - вдохновенного пения центрального персонажа, мастерски перелагаемого автором в живопись, разворачиваемую панорамой пространства. Природа, воспринимаемая параллельно человеку, служит фоном его бытию. Это важно отметить для понимания того, как теперь мыслит в живописи автор «Матери-земли родной».

Первозданная целостность человека и природы, издревле равноправных начал, нарушается, - наполнена человеком Природа, очеловечена его деятельностью в композиции «Джангарчи». В этом существенные различия сопоставляемых полотен: там кочевническая статика архаического мироощущения, здесь - осознание человеком, народом своего творческого предназначения в динами-

ке бытия. Произведения взаимосвязаны личностью в происхождении и в то же время качественно различны, отображая следующие одна за другой ступени исторического процесса этнокультурогенеза, последовательно (!) фиксируемого в творчестве калмыцкого художника. Образы появляются в порядке, обусловленном ходом культурного развития человечества, опосредованного взаимосвязями триады «Природы-Человека-Общества», проецируемыми в произведениях.

Репродуцирующая способность глубинного осмысления истории автора выходит за рамки прямого иллюстрирования эпического текста, что важно отметить в анализе его творчества. Трактовка композиции одушевлена образной памятью предков, «выстраивающей» произведениями художника древнюю историю народа. Тождественны микро- и макрокосмос бытия личности и общества, объясняемые феноменом «стяжения исторического времени» в творческой деятельности.

Эпический космос проецируется в каноничной картине мира со «специфическим пониманием пространства», где «перемещение в нем может протекать вне времени... произвольно сжиматься или растягиваться по отношению к течению времени» [Лотман, Успенский 1973: 288]. Так, в живописном средо кресть и фольклора и искусства соединились время и пространство традиционной культуры народа.

Анализ художественной формы в искусстве даёт возможность выявить этническое своеобразие изобразительной традиции не только в композиционном решении. В произведении «Джангарчи-Ээлян Овла» вместо широко, реалистически написанного степного пейзажа «Матери-земли» воспроизведена плоскостная, расцвеченная радугой композиция, данная тонким контуром рисунка. Колорит её созвучен ритмике и цветовой организации калмыцкой вышивки «зег». Последовательное переложение декоративной выразительности народного искусства и его души – орнамента, - наполнило произведение ароматом национального своеобразия. Цветок был создан в многозначной композиции художественного образа, заблагоухавшего в полихромии колорита. Богатейшая тональная раскладка цвета впервые последовательно применяется автором, находя развитие в его следующих произведениях. Форма и содержание здесь органично слиты воедино в прекрасной живописной картине мира.

От природного начала человека, с эпической глубиной выявленного в «Матери-земле родной», в обращении к его обществен-

ной ипостаси автор находит композиционное решение, отвечающее появлению другой составляющей константы бытия. В русле творческих поисков воссоздан новый аспект взаимоотношений человека и общества в живописной интерпретации эпоса. Художественный образ органично объединил исторически взаимообусловленную целостность триады «Природа-Человек-Общество» в этнической картине мира.

Продолжением, а точнее, естественным развитием её воспринимается осмысление роли творческой личности в культуре народа как свидетельство качественно возросшего самосознания общества. В запечатленной живописью исторической смене этапов человеческой цивилизации одновременно выражаются вехи пути художника в обретении творческого Я. Магия творчества заключается в фиксации времени личностью в образах, фантастически «стягивающих» и концентрирующих историческое бытие этноса протяженностью творческой жизни автора. Удивительная эта мысль приходит не сразу, в процессе многолетнего изучения наследия Г.Рокчинского, выступающего ментальным знаком калмыцкой культуры.

Историческая оппозиция естественному со-существованию человека и природы рождена ходом развития цивилизации, захватившей влиянием народ, прикочевавший в начале XVII века в Европу. Оформление фольклорного цикла как героической богатырской эпопеи происходит в условиях российской государственности. Сегодня противостояние человека и природы принимает крайние формы, переживая кризис, получивший в науке название экологического. Его первопричиной видим кризис мировоззрения человека, далеко ушедшего от природы и бесперспективно противопоставившего ей себя в развитии цивилизации. К такому выводу приходишь в процессе осмысления творческой деятельности калмыцкого художника.

Несмотря на огромные утраты культурного наследия, интересно обнаруживать его первозданную целостность в этническом мироощущении автора, впитавшего европейские реалистические традиции изобразительного искусства. Думаем, здесь заключен феномен репродуктивной способности мифопоэзии народа, продолжающей жить в художественном мышлении творческой индивидуальности. Удивительно ее находить в образной памяти автора, жившего в XX веке и одухотворившего в творчестве историю народа и цивилизации в целом.

Историческая динамика взаимосвязей «Человека-Природы-Общества», выраженная в произведениях, развивается от архаической статичности антропоморфного образа матери-природы до творческого действия вдохновенно поющего джангарчи Ээлян Овла. Живописная композиция Г.Рокчинского воспроизводит и предлагает на осмысление зрителю акт миро-со-творения, реализуемый человеком. В эпическом сознании народа и художника центром мироздания является человек. Он страдает и радуется, теряет и находит, созидает и борется. Он – двигатель истории, связующее и действенное звено Прошлого, Настоящего и Будущего. В Джангариаде это богатыри, защитники Отечества, и главный из них – великий Джангр-богдо, правитель страны Бумбы. В нем воплощается центральная патриотическая тема эпоса, своеобразно трансформируемая автором в образ певца-сказителя, сотворяющего мир народной мечты.

Панорама Бумбы подчеркнуто дифференцирована в качестве фона главному герою. С его творческой функцией связана мужская ипостась образа, сменяющая женский первообраз живописного мироздания. В образе джангарчи усматриваем портретное сходство с самим автором, думаем, не случайное. Здесь подспудно выражена авторская позиция в осмыслении роли творческой индивидуальности в судьбе традиционной культуры народа. Художник – плоть от плоти образной памяти народа, в репродуктивном созидании его великое предназначение объединять вехи Времени. Закономерное прозрение автора реализовано в произведениях, иллюстрирующих картину миротворения человеком, венцом мироздания, выходящего из колыбели Природы и со-творяющего в Обществе свой собственный мир, цивилизацию.

Глобальный исторический процесс получает в живописи обратную проекцию на культурного героя, созидającego прекрасный миф о Счастье, понимаемый народом как равноправный союз Человека, Природы и Общества. «Джангарчи Ээлян Овла» выступает картиной мифотворения, закономерно перерастающего в систему мировоззрения, где центром мироздания становится не богатырь-охранитель, а творческая личность, ведущая к своей мечте народ. Джангарчи – фигура знаковая для понимания этнического своеобразия калмыцкой культуры. Качественно новый типаж, созданный художником, который можно рассматривать следующей вехой прочтения эпического цикла Джангариады в калмыцкой культуре XX века. И это главное в созданной им в живописной национальной картине мира. Таков творческий вклад народного художника

России Гаря Рокчинского в культурное наследие народа, подлежащий дальнейшему исследованию.

Литература

1. Выставка произведений художников автономных республик РСФСР. М., 1971.
2. Гачев Г.Д. Неминуемое. Ускоренное развитие литературы. М., 1989.
3. Григорьев Н.В. Соотношение мифа и искусства в культуре / Искусство в системе культуры. Л., 1987.
4. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М., 1972.
5. Искусство в системе культуры. Л.: Наука, 1987.
6. Искусство народов СССР: 1917-1970-е годы. Л., 1977.
7. Искусство стран и народов мира / Энциклопедия. М., 1971. Т.3.
8. Лобок А.М. Антропология мифа. Екатеринбург, 1997.
9. Ломакина И.И. Марзан Шарав М., 1974.
10. Лотман Ю.М., Успенский Б.М. Миф – имя – культура / Ученые записки Тартусского университета. Труды по знаковым системам, вып.6. Тарту, 1973.
11. Щедрина Г.К. Искусство как этнокультурное явление / Искусство в системе культуры. Л., 1987.
12. Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994.

FOLKLORE AND MYTHOLOGY IN PAINTINGS OF G.O.ROKCHINSKY

Svetlana G. Rokchinsky (Elista, Russia)

The article deals with the analyses of the master pieces of the prominent Kalmyk painter G.Rokchunsky in the contex of folklore.

Ф. Ф. Гайсина (Уфа, Россия)

ЗАПРЕТЫ, СВЯЗАННЫЕ С ТРАДИЦИОННЫМ ПИТАНИЕМ БАШКИР

Башкирский обряд приготовления еды – сам по себе большой значимости процесс, приобретающий качества богатого и красивого праздника. Культуре приготовления пищи в башкирских обрядах посвящены работы языковеда С.Г.Сабирьяновой [2007]. Этнограф Э.В.Мигранова в книге «Традиционный и гостевой за-

стольный этикет башкир» [Мигранова 2003: 84-93] подробно осветила башкирские традиции приема и угощения гостей. В другой ее работе приведены поговорки, пословицы, запреты, связанные с приготовлением пищи [Мигранова 2004: 171-179]. В статье «О влиянии мусульманства на традиционную пищевую культуру башкирского народа» исследователь, ссылаясь на Коран, отмечает запретные по религии продукты, приходит к выводу, что ислам оказал большое влияние на культуру приготовления пищи [Мигранова 2008: 113-118].

Старообрядцы, как и башкиры, придерживались следующих правил в приеме пищи: нельзя стучать по столу, садиться и вставать из-за стола надо с молитвой, нельзя есть мясо сома и свинину [Чувьуров 2008]. В работе «Пища в обрядах и обычаях» Т.А.Листойвой упоминаются запреты относительно пищи [Листова 1983: 114-153]. Данной теме посвящена работа К.В.Пьянковой «Пищевые предписания и запреты в традиционной культуре» [Пьянкова 2009: 104-116]. В статье В.В.Добровольской «Типы пищевых запретов на севере Великороссии» расписано, кому какую пищу есть нельзя во время христианских праздников и в обычные дни (например, беременным женщинам нельзя есть рыбу) [Добровольская 1999: 239-240].

В русской фольклористике культура еды хорошо изучена, этому посвящено множество научных работ: сборник материалов «Традиционное русское застолье» [2008], в котором раскрывается семантика запретов, связанных с застольем и пищей. Интересны труды И.А.Морозова «Обычаи, верования, магия, связанные с началом и завершением трапезы» [Морозов 2008: 16-35], А.Б.Мороз «Стол в северорусских поверьях и обрядах» [Мороз 2008, 36-43], С.Ю. Дубровиной «Пища в традициях народного календаря (на материале Тамбовской области)» [Дубровина 2008: 44-53], А.В.Черных «Пищевые запреты летне-осеннего периода у русских Пермского Прикамья» [Черных 2008: 92-103] и др. Традиционные поверья и запреты, связанные с пищей у народов коми, достаточно хорошо изучены [Чудова 2012: 104-111].

В башкирских традициях запретов относительно пищи, продуктов особенно много. Основными указаниями являются, какую пищу когда и как есть, кого кормить и т.д. В запретах о приготовлении пищи и процессе еды обращается внимание на половой признак, возраст, привилегии даются мужчине («за столом первое блюдо ставят не женщине, а мужчине, иначе в доме не будет еды»). Во многих предписаниях в первую очередь учитываются этико-эсте-

тические, морально-нравственные и религиозные взгляды («болезнь исходит прежде всего от пищи, поэтому без чтения молитвы не начинайте готовить еду»). Бытуют запреты, логику которых и заложенную в них мысль трудно понять. Видимо, для сохранения порядка и большей результативности в них вкладывается как можно более пугающий смысл: «не ешь в темноте – муж будет вором», «не ешь хлеб в постели – родители умрут». У башкир пища считается благодатью, даром от Бога, поэтому много запретов, требующих уважения к ней. Из уважения к приготовленной пище говорили: «не переступай через чашу с едой», «во время еды нельзя дуть на суп», «нельзя уезжать, когда готовится пища», «когда зовут кушать, нельзя отказываться и выходить в дорогу, иначе путь будет неудачным», «не охаивай пищу, которую тебе предложили». «В башкирской этнокультуре запрещалось осквернить словом или действием пищу, нельзя во время еды громко разговаривать, выбрасывать остатки пищи. Нельзя оставлять недоеденные кусочки, считалось, что так можно упустить благополучие, счастье, здоровье» [Мигранова 2012: 227-228]. Из современных запретов относительно еды широко распространен запрет: «сумку с продуктами на пол не ставят».

Существуют запреты, связанные с несъедобными растениями, продуктами: «Паслен черный есть нельзя, он ядовитый», «семена белены есть нельзя – с ума сойдешь», «на свадебном застолье мясо птицы есть нельзя», «нельзя есть мясо лебедя, журавля, орла, сокола, ворона, вороны, совы, филина».

Многие запреты интересны тем, что обобщают народные представления и приобретают значение мудрых изречений. Запреты, связанные с пищей, сформулированы и в виде пословиц: «Не будь выше пищи», «Не ругай еду, поставленную перед тобой», «Голодному не позволяй ставить казан, сытому не давай лапшу резать». «Утренний суп не выбрасывай, вечерний не начинай», «Не ругай пищу из-за того, что хозяин плохой», «От хлеба-соли не отказывайся» [БНТ 2006: 263-265, 270, 281].

Следующие пословицы-запреты воспитывают экономность и бережливость: «То, что собиралось ложками, не лей тазами», «Не бери, не считая, и не давай, не считая». Из-за того, что некоторых продуктов, таких как соль, хлеб, было раньше мало, особое внимание обращалось на бережное отношение к ним. Соли приписывались магические очистительные свойства: ее часто использовали в качестве оберега от враждебных сил – водным раствором заговоренной соли обрызгивали больных «от сглаза», с употребления

соли начинали все религиозные трапеза (например, в Ураза-байрам, Курбан-байрам и т.д.), отсюда и уважительное отношение к соли: «соль нельзя просыпать, а то в семье будет скандал», «соль нельзя выбрасывать в лесу – пока не растает, будешь плакать», «нельзя брать в займы соль после захода солнца», «нельзя отдавать соль, взятую в займы».

Роль соли в этнокультурной традиции башкир была проанализирована этнографом Ю. Абсалямовой [Абсалямова 2012: 385-387].

В русской фольклористике немало работ посвящено хлебу. В.Е.Добровольская в своей статье описывает приметы и обычаи, касающиеся процесса приготовления, хранения хлеба [Добровольская 2001: 163-164]. Из башкирских ученых о запретах, касающихся хлеба, упоминает этнограф Э.В.Мигранова [Мигранова 2012: 238].

Особо уважительное, бережное отношение у башкир касается хлеба. В башкирских семьях, по обычаю, хлеб режет глава семьи – мужчина, прижимая его к своей груди. Такие запреты, как: «хлеб стоя не кушают – грех», «нельзя в горячий хлеб втыкать нож», «нельзя хлеб держать и есть левой рукой», «хлеб нельзя ломать одной рукой, иначе пищи не будет», «нельзя топтать куски хлеба», связаны с уважением к самой главной пище народа. «Упавший на пол хлеб нельзя есть. Утром упавшую пищу – можно, а вечером – нельзя» – такой запрет объясняется тем, что упавшая на пол пища принадлежит черту (или наоборот, просит предок, дух рода).

В запрете «горбушку хлеба девочке не дают, а то жизнь ее пройдет в тяжелой работе» имеется сравнение процесса откусывания жесткой корочки хлеба с возможной тяжестью будущей работы. Учитываются символика края, границы: «нельзя хлеб класть корочкой вниз, не то твое лицо почернеет», «нельзя класть хлеб в перевернутом виде или отрезанной частью к двери» – в этих запретах отражается опасение, что благо уйдет из дома. Запрет оставлять недоеденный кусок хлеба исходит из убеждения, что с недоеденной пищей остается твоя доля.

В запретах подчеркивается ценность пищи и уважение к ней. Семантическое поле запретов очень многогранно, компоненты и идеи логично взаимосвязаны. Их нужно восстанавливать по логической, ассоциативной связи. «Если сосед занесет молоко, его посуду возвращай немойтой – теленок бычком будет», «после заката нельзя отдавать молоко – счастье уйдет из дома», «белое (молоко) после захода солнца никому не отдавай – корове будет вред нане-

сен», «после того, как корова отелилась, первое молоко дают пить не женщине, а мужчине», «нельзя мыть голову молоком, кефиром, яйцом – грех будет», «нельзя проливать молоко и наступать на неё – к беде», «молоко, мясо нельзя продавать».

Первый блин полагалось давать не детям, а самым старшим в семье – так проявлялось уважение к возрасту. Говорили: «Когда кашу варишь, ложку не облизывай, а то жених будет прожорливый», «Кости от мяса всегда в одно место надо закапывать», – так приучали к порядку и чистоте.

В культуре пищи занимают важное место запреты из исламской религии. В Коране сказано о запретной пище харам: «В суре «Застолье» в 3 аяте (5:3): «Вам запрещены: мертвечина, свинина, мясо животного, зарезанного без молитвы, задушенного или убитого скотом, – кроме зарезанного по обряду, – мясо питающегося падалью хищника, это испорченное» [Коран-Карим 1992: 68]. В суре «Аль-Бакара» («Корова») (2:173) аяте 173, суре «Аль-Ангам» («Скот») аяте 145 [Коран-Карим 1992: 31,87]. А также есть запреты: «Нельзя пить харам: спиртные (опьяняющие напитки, кровь), «поев, грязную посуду долго не держат, тут же убирают, а то у ангелов, охраняющих пищу, крылья устают», «без омовения к пище не подходят» и т.д.

В деревнях широко распространены мусульманские запреты: «нельзя есть мясо сороки, т.к. она питается падалью, а мясо голубя, галки, вороны можно есть».

Запрет «нельзя ребенку есть крылышки птицы, а то далеко уйдет» можно истолковать и по-другому (девочки все равно «улетят» из родительского дома, поэтому им часто доставались крылышки).

У башкир понятия «пища», «еда» связаны со словосочетаниями «право человека» и «человеческая доля»: «нельзя есть пищу другого человека, это харам», «не оставляй свою долю и не тянись к чужой». Данной проблематике посвящена статья Ф.Г. Хисамитдиновой «Понятие «*өлөш*» (доля) в башкирской мифологии» [Хисамитдинова 2003: 103-106].

С течением времени некоторые запреты, связанные с пищей и традиционной утварью забылись, исчезли из обихода, но многие, несмотря даже на иррациональность, сохранились до настоящего времени, особенно в сельской местности.

Запреты и дозволения, отразившиеся в традиционной культуре пищи башкир, охватывают многообразный мир этикета, гигиены, уважения, истоки которых восходят к культу, почитанию еды.

Литература

1. Абсалямова Ю.А. Роль соли в этнокультурной традиции башкир // «Кадырбаевские чтения – 2012». Материалы III Международной научной конференции. Актобе, 2012. С. 385-387.
2. Башкорт халык ижады. 10-сы том. 1-се китап. Мәкәлдәр һәм әйтемдәр // Төзөүсене һәм баш һүз, коммент. авторы Нәзершина Ф.А.- Өфө: Башк. Китап нәшр. 2006.
3. Дубровина С.Ю. Пища в традициях народного православного календаря (на материале Тамбовской области) // Традиционное русское застолье: сборник статей. М.: ГРЦРФ, 2008. С. 36-43.
4. Керьән Кәрим. Өфө: Башк. китап нәшр. 1992. 960 бит.
5. Листова Т.А. Пища в обрядах и обычаях // Календарные обычаи и обряды в Странах Зарубежной Европы. М., 1983. С.161-173.
6. Мигранова Э.В. Традиционный и гостевой застольный этикет башкир // Ватандаш. 2003. № 1. Б.77-83.
7. Мигранова Э.В. Традиции башкирского питания по мотивам народных пословиц // Башкирский фольклор. V выпуск. Уфа: Гилем, 2004. С. 171-179.
8. Мигранова Э.В. Традиционная система питания башкирского народа // Проблемы этногенеза и этнической истории башкирского народа. Матер. Всеросс.науч.-практ.конф., посвященной 70-летию С.Н. Шитовой. Уфа: Гилем, 2006. С. 29-35.
9. Мигранова Э.В. О влиянии мусульманства на традиционную пищевую культуру башкирского народа // Исламская цивилизация в Волго-Уральском регионе: Материалы III Международного симпозиума. Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2008. С. 113-118.
10. Мороз А.Б. Стол в севернорусских поверьях и обрядах // Традиционное русское застолье: сборник статей. М.: ГРЦРФ, 2008. С. 16-35.
11. Оразов А. Ритуальная пища туркмен // Материалы по исторической этнографии туркмен. Сб. статей / Отв.ред. А. Оразов. А.: Ылым, 1987. С.30-48.
12. Пьянкова К.В. «Пищевые» предписания и запреты в традиционной культуре // Славянская традиционная культура и современный мир. Вып. 12. Социальные и эстетические нормативы традиционной культуры: Сб. научных статей. М: ГРЦРФ, 2009. С. 104-116.
13. Сабирийэнова С.Ф. Йолаларза аш-һыу. Өфө, 2007. 12 б.
14. Сабирьянова С.Г. Наименования пищевых продуктов в башкирских говорах. Уфа, 2009.

15. Чувьуров А.А. Пищевые предписания и запреты в религиозно-обрядовой культуре коми старообрядцев-бесполовцев. // <http://samstar-biblio.ucoz.ru/> (2008-Апр-14). 03.02.2009.

16. Хисамитдинова Ф.Г. Понятие “өлөш” (доля) в башкирской мифологии // Ватандаш. 2003.- № 1. Б. 103-106.

THE CASE STUDY OF PROHIBITIONS ABOUT FOOD IN THE BASHKIR TRADITION

Fanira F. Gaisina (Ufa, Russia)

This article is dedicated to prohibitions and superstitions about food in the Bashkir tradition. The main indications are how food is fed, when food is fed, where food is fed, and whom is given the food. During the cooking and eating process special attention must be given to hygiene, gender, and age. Food superstitions show the value and respect: “spilling salt is an evil omen”, “it is bad luck to eat bread standing”. It should be noted that primarily ethical-aesthetic, moral and religious views are taken into account in many prohibitions.

Н. В. Павлова (Якутск, Россия)

СЕМАНТИКА ОБРАЗА ДЕВУШЕК-ПТИЦ В ЯКУТСКОЙ ВОЛШЕБНОЙ СКАЗКЕ

Небесная девушка-птица – общемировой мифологический и фольклорный образ. Исследователи фольклора отмечают, что «общемировой мотив девушки-птицы восходит к древнейшим легендам, которые в свою очередь основаны на верованиях в орнитоморфные тотемы – птицы-тотемы. <...> Эти верования породили антропоморфный образ небесной девы, который стал достоянием мирового фольклора» [Матвеева 1981: 64-71].

В якутских волшебных сказках «Хонолджуйа и Ымалджыйа» [Якутские народные сказки, 2008: 232-244], «Чуучуйдаан» [Якутские народные сказки, 2008: 442-450], «Старуха Бэйбэрикээн с пятью коровами» [Якутские сказки, 1964: 166-177] и «Славный Юджюйэн» [Якутские народные сказки, 2008: 218-228] главные герои женятся на девушках-птицах. Девушки-птицы – чудесные супруги главных сказочных героев. Они - жительницы Верхнего мира.

В якутской волшебной сказке «Славный Юджюйэн» младший брат Худой Ходжугур тайком от старшего брата играет с девушка-

ми стерхами. На третий день старший брат Славный Юджюйэн, превратившись в блоху (в некоторых вариантах в кору), поджидает небесных девиц. Во время игры и танца брата с девушками-стерхами, Славный Юджюйэн нападает на самую красивую девушку, отрывает у нее крылья. Из семи девушек-стерхов, шестеро вылетают, убегают через печную трубу. Пойманная небесная девушка становится женой Славного Юджюйэнэ. Но младший брат Худой Ходжугур взамен на букашки и лягушки, возвращает девушке ее перья, и она, превратившись в стерха, улетает. Старший брат отправляется за женой на верхний мир. Сжигает ее перья. После сжигания перьев, в олонхо она остается живой, в сказке же она умирает. Далее при помощи небесных шаманок-дочерей солнца, месяца и плеяд – он оживляет жену [Якутские народные сказки 2008: 218-228].

В сказке «Старуха Бэйбэрикээн с пятью коровами», записанной И.А. Худяковым, сказочник рассказывает о происхождении девушки-хвощинки следующим образом: «...Есть на верхнем месте, за третьим небом, смолочно-горным седалищем Белый Творец Господин, младший брат его, собирающий перелетных птиц, соединяющий-собирающий их в одно общество Дьэллик (бродячий) господин. Это его дочери, семь девиц, обратившись в семь стерхов, пируют на земле. Они спустились на это круглое поле и плясали. Спустилась и воспитательница их госпожа Иэйэхсит. Спустившись, взяла из семи стерхов самого лучшего и сказала: - «Твое назначение определено: быть человеком, стать якуткой вот на этом среднем мире. Ты не брезгуй этой поганой средней землей! Ты предназначена сыну Спесивого Харах Хаана господину Хаардьыт Бэргену с дохой из восьми соболей. Так ты будешь человеком, родишь детей, разведешь скот!» Сказавши это, обрезала ей крылья. Девушка заплакала. «Превратись в хвощ-траву, и вырасти!» - сказала хранительница. - «Маленькая старушка с пятью коровами должна найти ее (траву) и, обратив в девушку, отдать за сына Харах Хаан господина», - сказала Иэйэхсит» [Якутские сказки, 1964: 174-175].

Таким образом, оказывается, прекрасная девушка-хвощинка была прежде девушкой стерхом, дочерью Дьэсэгэя господина, племянницей Юрюнг Айыы тойона.

Следует отметить, что во всех олонхо удаганки-шаманки прилетают в образе птицы в основном в образе стерхя: «Куруубай ханнаах Кулун Куллустуур», «Дьулуруйар Ньургун Боотур», «Дьырыбына Дьырылыатта». Девушки-птицы в других олонхо играют

эпизодическую роль, то есть в системе персонажей эпоса олонхо исполняют функцию чудесного помощника.

Интересно отметить то, что героини олонхо, чаще всего имеющие небесное происхождение, оборачиваются или превращаются в птицу. Как отмечает А.Н. Данилова «...богатырка Кыыс Дэбиллэз принимает облик мифической птицы Ексею с двумя или тремя головами, ее сестра, прибывшая из Верхнего мира, богатырка Аан Ахталыйа превращается в птицу – Орел ...» [Данилова 2008: 103].

Вообще, птицы играют важную роль в мифологиях всех народов мира. Птицы обладают самыми разнообразными функциями: они могут быть божествами, тотемными предками, культурными героями, демиургами, ездовыми животными богов, шаманов, героев, превращенными людьми. На мировом древе – символе трехчленности мирового пространства, распределенного по вертикали, птицы находятся на вершине, являясь принадлежностью верхнего, небесного мира [Стеблева 2002: 31].

Образ девушек-птиц – это символ, генетически связанный с обычаями, обрядами. Как утверждают некоторые исследователи, чтобы «...выяснить происхождение и первоначальный смысл традиционной символики помогают обряды и обычаи; в свою очередь поэтические образы дают возможность глубже проникнуть в суть обрядов и породивших их представлений, а иногда и восстановить недостающие, утраченные звенья» [Соколова 1977: 188]

В сказках, как мы знаем, есть много сюжетов, где герои переправляются в иной мир, превратившись в какую-нибудь птицу или животное. Но «все виды переправы указывают на единую область происхождения: они идут от представлений о пути умершего в иной мир, а некоторые довольно точно отражают и погребальные обряды» [Пропп 1986: 202].

По представлениям якутов, кут умершего в страну мертвых могли сопровождать и птицы. Р.И. Бравина, ссылаясь на высказывания Я.И. Линденау, отмечает, что «изображения олүү суора турааҕа (вороны смерти), как правило, встречаются в оформлении надмогильниках сооружений шаманских погребений» [Бравина, Попов 2008: 182].

С.И. Петрова также приводит факт того, что «якуты на обрядовых костюмах и атрибутах изображали птицу чаще всего в свободном полете. Это наблюдается в шаманском костюме, силуэт которого представляет собой обобщенную орнитологическую структуру. Все атрибуты конского убранства лошади невесты ха-

рамни (чепрак, две лопасти по бокам и подстилка) в широком развернутом виде тоже представляют символику птицы в свободном полете, парении» [Петрова 2006: 17].

Штернберг Л.Я. отмечает, что «...человек после смерти становится тем животным, которое служит ему тотемом, то это, естественно, отражается и на похоронных обрядах: покойника завертывают в шкуру того животного, которое служило ему тотемом» [Штернберг 1936: 332].

Автор монографии «Свадебный наряд якутов» С.И. Петрова отмечает, что шуба «тангалай» имеет сакральное значение и иногда использовалась в качестве погребальной одежды, так как по обычаю, умерших одевали в их лучшее праздничное платье. Узор в шубе тангалай С.И. Петрова связывает с названием легкого перистого облака «тангалай былыт» (букв. небо-облако). Оказывается, якуты считают его лестницей, идущей к Верхнему миру (*mirээ дойдуга тахсар суол*). Он является «соединяющим звеном между миром земным и Верхним миром высших божеств» [Петрова 2006: 15]. Здесь следует отметить, что в олонхо шаманки-удаганки прибывают на облаке.

Известный исследователь погребальных обрядов, якутский этнограф, археолог Р.И. Бравина отмечает, что «сущность свадебного ритуала заключается в проводах, переходе члена рода в чужой род, вследствие чего невеста становится чужеродкой. ...Похороны и свадебные обряды – это те же проводы, уход в иной мир» [Бравина, Попов 2008: 175].

Якутскую свадебную одежду тщательно хранили на протяжении всей жизни. Ее шили без узлов, «на живую нитку», при этом иголку держали «от себя» [Бравина, Попов 2008: 175]. Это воспринималось «как знак того, что человек, для которого шьется, умрет в этом платье».

Автор книги «Одежда народа саха конца 17-18 в.» Р.С. Гаврильева поясняет, что «весь силуэт старинной свадебной одежды невесты саха представлял собой некий сложный художественный образ не то птицы, не то домашнего животного...». меховые рукава у якутской свадебной шубы тангалай короткие, достигающие только до локтей, вероятно, олицетворяют крылья птицы; замужняя женщина теряла свою свободу, и короткие рукава – крылья как бы свидетельствовали об этом. Улететь ей далеко от «насиженного гнезда» - домашнего очага теперь не суждено, и как память о прошлой жизни, о роде и племени она носит на шапке перья и т.д.» [Гаврильева 1998: 64-71].

Таким образом, сюжеты сказок и олонхо о девушках–птицах, у которых отрывают крылья, а также семантика образа девушки-птицы отражает обрядовые формы брака, семейно-родовые, погребальные обряды. Тем не менее, эти обряды тесно связаны с тотемистическим мировоззрением, религиозными представлениями народа саха.

В заключении хочется отметить, что основываясь на этнографические, археологические материалы, то есть, сопоставляя сюжеты, мотивы, образы фольклорных сказок и эпоса с этнографическими материалами, можно узнать и выяснить исторические корни, также генезис сказочных сюжетов, мотивов и образов.

Литература

1. Бравина Р.И., Попов В.В. Погребально-номинальная обрядность якутов: памятники и традиции (XIX–XIV вв.). Новосибирск: Наука, 2008. 296 с.
2. Гаврильева Р.С. Одежда народа саха конца XVII – середины XVIII в. Новосибирск: Наука, 1998. 141 с.
3. Данилова А.Н. Образ женщины-богатырки в якутском олонхо. Диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук / Институт монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения Российской академии наук. Якутск, 2008. 103 с.
4. Матвеева Р.П. Мотив о девушке-лебеди в русской и бурятской сказочных традициях // Русский фольклор Сибири (сборник трудов). Новосибирск, 1981. 192 с.
5. Петрова С.И. Свадебный наряд якутов: традиции и реконструкция / С.И. Петрова. Новосибирск: Наука, 2006. 104 с.
6. Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986. С.22–26
7. Соколова В.К. Об историко-этнографическом значении народной поэтической образности (образ свадьбы – смерти в славянском фольклоре) // Фольклор и этнография. Связи фольклора с древними представлениями и обрядами. Л., 1977. С. 188;
8. Стеблева И.В. Очерки турецкой мифологии: По материалам волшебной сказки / И.В. Стеблева. М.: Вост. лит., 2002. 102 с.
9. Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936. 441 с.
10. Якутские народные сказки. / Сост. В.В. Илларионов, Ю.Н. Дьяконова, С.Д. Мухоплева и др. Новосибирск: Наука, 2008. 462 с.; ил. + компакт-диск. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т.27)

11. Якутские сказки. / Изд. подгот. Г.У. Эргис; отв. ред. Л.Н. Харитонов. Якутск: Кн. изд-во, 1964. Т.1. 309 с.

THE SEMANTICS OF THE IMAGE OF THE GIRLS BIRDS IN THE YAKUT FAIRY TALE

Nadezhda V. Pavlova (Yakutsk, Russia)

In this article the author describes the semantics of the image of the girl-bird in the Yakut fairy tale. the subjects of fairy tales and olonkho about the girl- birds, in which are torn off the wings, and also semantics of the means of girl- bird reflects the ritual forms of marriage, family-ancestral, funeral rites. Comparing subjects, motives, the means of folklore fairy tales and epos with the ethnographical materials, it is possible to learn and to explain historical roots, also the genesis of our fairytale subjects, motives and means.

Л. С. Ефимова (Якутск, Россия)

КУЛЬТ НЕБА У САХА (ЯКУТОВ) В СИСТЕМЕ ОБРЯДОВОЙ И ШАМАНСКОЙ ПОЭЗИИ ТЮРКО-МОНГОЛЬСКИХ НАРОДОВ СИБИРИ

Общим в мифологии тюрко-монгольских народов Сибири является их представление о трех мирах во вселенной: верхний мир, средний и нижний. Именно мифология питала фольклор, и она формировала внутреннее содержание его жанров.

У тюрко-монгольских народов Сибири: саха (якутов), алтайцев, тувинцев, хакасов и бурят было характерно поклонение Небу. Понятие Неба передавалось близкими вариантами слов, передающих сущность этих понятий как якут. *тангара*, алт. *tāngārā/tāngirā* (*тенгери*), хак. *tiğır*, бур. *тэнгэри*.

Якутское слово *тангара* по сравнению с тюрк. *тангры*, *танры*, *tāngri*, *tāngri*, *tāngārā*, бур. *tenere*, *teneri*, *tener*, монг. «*тэнгри*, *тигри*» 'небо, бог' имело более широкие значения как 'видимое небо; небо как божество; общее название добрых существ, добрый дух, бог, богини, божество языческое, главное божество, живущее на седьмом небе; бог, божество, божеское естество, икона, образ; святой, священный; праздник' [1, стб. 2551-2552]. Слово *тангара* не встречается в текстах алгысов, но у якутов имеются алгысы, адресованные высшим божествам, живущим на небе. Понятие слова *тангара* как Неба осталось только в мифологическом сознании

народа и считалось древним культом поклонения. В этом состоит одна из особенностей жанров обрядовой и шаманской поэзии якутов. Такую особенность впервые заметил Я.И. Линденау, написав, что «якуты бога и небо называют *Тагара*» [Линденау 1983: 39, 42]. По мнению А.И. Гоголева, у предков якутов давно существовал культ Неба [Гоголев 2002: 18-19]. Как выражает Л.И. Егорова «»

По представлениям народа саха, в верхнем мире, на восточной стороне проживали *Үрдүк Айыылар* ‘высшие божества’, а на южной стороне верхнего мира обитали *абааһылар* ‘тёмные силы’. Основным адресатом в якутских *алгысах* ыһыаха и главой высших божеств признавался *Үрүҥ Аар Тойон* букв. ‘Белый Священный господин’. Имя главы якутского пантеона божеств совершенно отличается от имен других адресатов тюрко-монгольских народов Сибири. Но он являлся, по представлениям якутов, небожителем и основным адресатом *алгысов ыһыаха*, как и адресаты жанров обрядовой поэзии других тюрко-монгольских народов.

Один из первых представителей якутской интеллигенции А.Е. Кулаковский признавал *Үрүҥ Аар Тойона* главным божеством в пантеоне якутских *Үрдүк айыылар*. Данное божество выступало адресатом только в алгысах, посвященных ыһыаху – традиционному празднику якутов, которых раньше проводил *айыы ойууна* ‘жрец племени айыы’. Но в текстах *алгысов ысыаха* одновременно с именем *Үрүҥ Аар Тойона* или отдельно упоминается божество – *Үрүҥ Айыы Тойон* букв. ‘Белый Творец господин’. По данному поводу А.Е. Кулаковский как знаток традиционной и обрядовой культуры своего народа совершенно справедливо замечал, что «смешивают (*исследователи* – Л.Е.), это тот же *Үрүҥ Аар Тойон*» [Кулаковский 1979: 17]. *Алгыс ыһыаха* начинается с обращения к высшим божествам. Возьмем пример обращения алгыса ыһыаха:

Сэттэ хаттыгастаах	На семиркусном
Сибиэһэй халлаан	Чистом небе,
Кэскиллээх кизлителигэр	На прекрасном лоне
Олохтонон үөскээбит	Восседающий,
Абаттан төрөөбөтөх,	Не рожденный отцом,
Айыллыбыта биллибэтэх	Созданный свыше –
Үрүҥ Аар Тойон! [5, С. 179]	Үрүҥ Аар Тойон! [Перевод мой – Л.Е.].

В *алгысах ысыаха* наравне с именем *Үрүҥ Аар Тойона* упоминалось имя его жены – *Күн Күбэй Хотун* букв. ‘Солнце Мать Госпожа’. Она выступала в тексте *алгыса ысыаха*, записанного Я.И. Линденау. Её как божество упоминали немногие исследователи,

Р.К. Маак, Э.К. Пекарский, Г.У. Эргис. Также в текстах алгысов древние якуты обращались к *Сүгэ Тойону* букв. 'Топор Господин' – покровителя грома и молнии, к одному из грозных божеств. Одним из самых почитаемых божеств у якутов выступал *Хотой Айыы* букв. 'Орел Божество', которое являлось символом могущественности, власти и силы. Данное божество выступало адресатом в *алгысах шаманских камланий*, к нему обращались и шаманы. Очень уважаемым и почитаемым объектом поклонения в *утилитарных алгысах* и в *алгысах шаманских камланий* выступал *Дьөһөгөй Айыы* 'Дьөһөгөй Божество' – покровитель людей и конного скота, который в *алгысах ыһыаха* упоминался в числе обязательных адресатов. С данным божеством якуты связывали своё происхождение. Во время камлания «*Ытык дабатыы* (букв. Поднимание священного коня)» шаманы обращались и к нему. Менее всех в алгысах упоминалась богиня *Ынахсыт Хотун* (или *Тагара*) 'Коровница (Богиня) Госпожа'. Она покровительствовала рогатый скот. У древних якутов скот был источником благосостояния и богатства. Богиня *Ынахсыт* выступала адресатом и в шаманских камланиях при испрашивании *кут* 'душу' рогатого скота. В иерархической структуре пантеона божеств якутов замыкающую позицию занимала *Иэйэхсит* 'Создательница'. По представлениям древних, она оберегала, сопровождала каждого человека на всю жизнь, от неё шаманы получали «кут» ребенка. Она являлась адресатом *алгысов ыһыаха*, и *алгысов шаманских камланий*. Есть у якутов и другая богиня, её зовут *Айыыһыт*. Якутское слово *Айыыһыт* считается «общим названием богинь плодородия, существ (божеств), преимущественно женского пола, творчески способствующих (покровительствующих) размножению людей, конного и рогатого скота, собак, лисиц» и «она отождествляется с *Иэйэхсит*, и тогда слово *Иэйэхсит* служит лишь её эпитетом» [Линденау 1983: 54-55]. По материалам обрядовой поэзии, богиня *Айыыһыт* является самостоятельным божеством. К ней обращались во время *алгыса ыһыаха*. Якутский шаман призывал её при проведении камланий, посвящённых проблемам деторождения и прибавления скота. Прав был Н.А. Алексеев, считавший, что «каждая из *айыысытов* имела по несколько имён, но это вполне объяснимо. Например, айыысыт человека называли *Нэлбэй Айыыһыт* 'Широко рассеившая Айыысыт', *Нэлэбэлдьин Айыыһыт*, *Налыгыр Айыыһыт* 'Степенная Айыысыт' и *Ахтар Айыыһыт* 'Вспоминающая Айыысыт'. Происхождение этих имён связано, с образом самой *Айыысыт*» [Алексеев 1975: 83]. Значит, по материалам обрядовой и шаманской поэзии саха (якутов) богини *Айыыһыт* 'Творительница',

Иэйэхсит 'Создательница' сохранили свои специфические функции, в алгысах к ним обращались по отдельности.

Алтайские народы издревле поклонялись *Tängrä* 'Небу'. В материалах В.В.Радлова по алтайской обрядовой поэзии находим более правильные варианты фиксации слова *tängrä/tānīrā* [Образцы... 1866: 218, 221]. В обрядовой поэзии алтайцы поклонение Небу выражали словами «*Көк Тенгери!*». Иногда они говорили: «*Айлу-күндү тенгерим* (дословно: *Бог мой с луной-с солнцем*)» [Маадай Кара 1995: 15, 85]. В верхнем мире, по представлению алтайцев, обитали небожители: *Бай Ульген* или *Үч Курбустан* или *Кудай*, *Бурхан*, *Умай-эне*.

Хакасы различали верхний мир, главой которого считался *Ульген* (*Үлген*). У них Небо считалось одним из объектов поклонения и они, совершая обряд поклонения. В материалах С.Д. Майнагашева, к Небу обращались с такими словами: «*Күбәр-турбан күк тигір, сәк!* 'Синеющее синее Небо!'"» [Майнагашев 1916: 99].

По мнению М.Б. Кенин-Лопсана, предки тувинцев поклонялись девяти небесам: синее небо, голубое небо, ясное небо, звездное небо, черное небо, облачное небо, небесный бог, небо азарларов, белое небо. Древние тувинцы называли небо *Хайыраханом* – богом мироздания [Кенин-Лопсан 2006: 64-65, 76-77]. В текстах шаманских алгышов к Небу тувинцы обращались: «*О, Небо – всевеликий мой отец!*», «*Азар дээрлер!*», «*Небо моё Азар!*» или «*Небеса Азар! Культ древности силен!*». У тувинцев в верхнем мире функционировали *азарлар* 'небожители' или *чаяннар*.

Происходившие в социально-политической жизни народов изменения жизни накладывали отпечатки на мифологию этих народов, как, например, заметное влияние буддизма у народов Саяно-Алтайского нагорья, хотя основным культом поклонения все же оставалось Небо. Под влиянием буддизма в представлении образа Неба у народов Саяно-Алтая произошли некоторые изменения. В мифологии алтайцев, тувинцев и бурят появились более конкретные образы Неба. Образ Неба у алтайцев, как признают Л.П. Потапов и Клешев, называется *Үч Курбустан*, тувинцы признают его как *Курбусту хан*. В текстах шаманских камланий тувинцев, обращаясь Небу, провозглашали: «*Азар Курбус эдиледир*», «*Курбусту, моя надежда у вас, и потому прошу...*» [Кенин-Лопсан 2007: 56]. Бурятское божество *Хормузда* или *Хан Хюрмас Тэнгэри* имело близкую фонетическую транскрипцию с данными божеествами. У алтайцев имеется божество *Бурхан*, близкое с тувинским божеством *Бурган*. У тувинцев сам *Бурхан* является творцом мира и представляет поклонение Небу. Тув. *бурган* имеет несколько зна-

чений как 'бог, божество; картина или скульптура, изображающая бога, икона, идол; самый влиятельный человек' [Толковый словарь... 2003: 314]. Главой верхнего мира у алтайцев признавалась мать *Бай Ульген*. Но некоторые алтайские исследователи *Ульгена* признают только родовым тӧсем или родовым божеством. По мнению В.А. Муйтуевой, у алтайцев «в космогонических мифах со временем место *Тенгри* начал занимать *Кудай*. Это слово стало нарицательным именем» [Муйтуева 2004: 22-23, 33, 14, 19]. Исследователь считала, что создателем мира является *Кудай (Тенгри)*, а не *Ульген*. В отличие от алтайцев, у хакасов *Ульген* является основным божеством верхнего мира. Наряду с алтайцами божество *Кудай* было характерно и в мифологии тувинцев.

В текстовых материалах обрядовой поэзии алтайцев адресатами выступали *Тенгери*, *Ак-Буркан* и *Кудай*, иногда *Үч-Курбустан*, только не *Ульген*. Только в материалах шаманской поэзии, алтайские шаманы в конце обращений упоминали *Ульгена*, *Бурхана*. По материалам жанров обрядовой поэзии эти два божества призывались вместе. Итак, у алтайцев, тувинцев, хакасов и бурят имелись аналогичные адресаты, это – небожители *Бай Ульген* или *Ульген* у алтайцев, *Үлген* у хакасов; *Үч Курбустан* у алтайцев, *Курбусту хан* у тувинцев, *Хормусда* или *Хан Хюрмас Тэнгэри* у бурят. Также божество *Кудай* выступало адресатом у алтайцев и у тувинцев. Хакасы обращались *Кудаю* или *Ах Худаю (Ак Чаяну)*.

Буряты также поклонялись Небу. Оно у них было представлено девяноста девятью *Тэнгэри*, но у них добрыми считаются только пятьдесят пять западных *Тэнгэри*. По материалам Л.С. Дампиловой, главой западных, т.е. добрых тэнгэри является *Хүүхөөдэй Мэргэн Баабай*. В текстах по обрядовой поэзии бурят слово *тэнгэри* в значении 'небо' не выделено отдельно, но оно присутствовало вместе с собственными именами небесных божеств. Например, слово *тэнгэри* находится в составе имен небесных божеств как *Оёор Сагаан Тэнгэри*, букв. «С белым дном», *Хүхэ Мүнхэ Тэнгэри* «Вечно синее».

Следующими общими объектами поклонения для якутов, алтайцев, тувинцев, хакасов и бурят выступали Солнце и Луна. У саха (якутов) сохранился только культ Солнца. Они, возможно, забыли древнее почитание Луны, но в материалах И.А. Худякова находим интересный момент. Им был зафиксирован один случай обращения беременной женщины к Луне: «беременная выходила вечером и кланялась новорождённому месяцу, приговаривая: «*Бйи иччитэ, абыраа миигин!* 'Дух месяца, помилуй меня!'"» [Худяков 1969: 182]. По-видимому, Худяков сумел записать один из забытых

ныне обрядовых действий, по которому, можно предположить, что древние якуты почитали Луну. Алтайцы Солнце считали *Күн-Эне* 'мать Солнце', Луну называли *Ай-Ата* 'отец Луна'. В жанрах обрядовой поэзии воспеваются «*Эртен чыккан Күн-Энем, Эңир чыккан Ай-Адам!*» [Алтай алкыштар 1993: 27]. Эти древние объекты почитания характерны в мифологии тувинцев, хакасов, бурят и поныне, хотя Н.А. Алексеев утверждал, что культ Солнца у них забыт.

Таким образом, культ Неба сохранился у якутов в обрядах поклонения высшим божествам – *Үрдүк Айыылар* во время ритуально-обрядового комплекса *ыһыах*. Ныне в республике воссозданы *ыһыахи* республиканского значения. И они проводятся каждый год.

Литература

1. Пекарский Э.К. Словарь якутского языка. в 3 томах. М.-Л.: АН СССР, 1958-1959. 3858 ст.
2. Линденау Я.И. Описание народов Сибири: I пол. XVIII в. Магадан: Книжное изд-во, 1983. 175 с.
3. Гоголев А.И. Истоки мифологии и традиционный календарь якутов. Якутск: Изд-во Якутского госуниверситета, 2002. 104 с.
4. Кулаковский А.Е. Научные труды. Якутск: книжное изд-во, 1979. 484 с.
5. Боло С.И. Лиэнэһэ нуучча кэлиэн иннинээһи саха олоһо. Прошлое якутов до прихода русских на Лену (По преданиям якутов бывшего Якутского округа). Якутск: Национальное книжное изд-во «Бичик», 1994. 352 с.
6. Алексеев Н.А. Традиционные религиозные верования якутов в XIX – нач. XX в.в. Новосибирск, Наука, 1975. 198 с.
7. Образцы народной литературы тюркских племён, живущих в Южной Сибири и дзунгарской степи, собраны В.В. Радловым. Часть 1. Поднаречия Алтая: алтайцев, телеутов, черновых и лебединских татар, шорцев и саянцев. СПб., 1866. 420 с.
8. Маадай Кара. Горно-Алтайск: Ак Чечек, 1995. 205 с.
9. Майнагашев С.Д. Жертвоприношение Небу у бельтиров // Сборник МАЭ. Т. III. Пг., 1916. С. 93-102.
10. Кенин-Лопсан М.Б. Традиционная культура тувинцев. Кызыл: Тувинское книжное изд-во, 2006. 232 с.
11. Кенин-Лопсан М.Б. Алгышы тувинских шаманов. Якутск: Бичик, 2007. 206 с.
12. Толковый словарь тувинского языка. Новосибирск, 2003. (Т.1. А-Й). 599 с.
13. Муйтуева В.А. Традиционная религиозно-мифологическая картина мира алтайцев. Горно-Алтайск, 2004. 166 с.

14. Клешев В.А. Народная религия алтайцев: вчера, сегодня. Горно-Алтайск: Изд-во «Высоцкая Галина Григорьевна», 2011. 246 с.

15. Худяков И.А. Краткое описание Верхоянского округа. Л.: Изд-во «Наука», 1969. 438 с.

16. Алтай алкыштар. Алтайские благопожелания. Сост. К.Е. Укачина, Е.Е. Ямаева. Горно-Алтайск: Изд-во «Ак Чечек», 1993. 114 с.

THE CULT OF HEAVEN OF THE SAKHA (YAKUTIANS) IN THE SYSTEM OF RITUAL AND SHAMAN POETRY OF TURKIC-MONGOLIAN ETHNOSES OF SIBERIA

Ludmila S. Efimova (Yakutsk, Russia)

The article traces the cult of Heaven in the Sakha (Yakutia) in terms of comparative and shamanic ritual with the poetry of Altai, Khakassia, Tuva and Buryat. Analyzed similar terms for the concept of Heaven, destinations, symbolizing the worship of heaven.

О. Н. Дмитриева (Якутск, Россия)

СВАДЕБНЫЕ ОБРЯДЫ ЯКУТОВ И АЛГЫСЫ: ТРАДИЦИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Актуальность темы исследования обусловлена необходимостью комплексного подхода к изучению, сохранению и реконструкции материальной и духовной культуры, обычаев и традиций, в том числе фольклорного наследия якутов, важную часть которого составляют свадебные алгысы.

В старину традиционная якутская свадьба происходила в четыре этапа и состояла из двух основных праздников. Первый праздник (*туһэ барар*) состоял из поездки жениха с родственниками к невесте после уплаты части калыма (*кутүөттүүр* ‘зятьевать’) и праздничного пира в доме ее родителей. Второй праздник (*уруу*) включал переезд невесты в дом жениха (*кыыс суктэр*) и праздничный пир в нем. В проведении свадьбы активное участие принимали родственники с обеих сторон [Пекарский, Попов 1927, 202]. На каждом этапе свадьбы совершались обязательные обряды с *алгысами*, из которых на данный момент сохранились только некоторые.

Термином *алгыс* в якутском фольклоре обозначаются различные виды произведений обрядовой поэзии – пожелания, благословения или заклинания, гимны, посвятельные песнопения,

исполняемые при проведении обрядов. Передаваясь из поколения в поколение, *алгысы* сохранили в себе наиболее древние образцы языка, мифологические представления и поэтические традиции народа. Отражая народную философию, бесценные свидетельства народного мировосприятия, взгляды предков на природу и попытки воздействовать на нее силой слова, *алгысы* играют важную роль в жизни якутов. В них утверждается принятая система ценностей, поддерживаются и санкционируются определенные нормы поведения. Главное их назначение состоит в том, что они устанавливают и поддерживают гармонию между природой и человеком, гармонию в человеческом обществе.

Все свадебные обряды сопровождались следующими *алгысами*:

1. *Алгыс* при угощении духа огня. Огонь играл большую роль в представлениях якутов, и дух-хозяин огня часто являлся покровителем и символом рода. Известны следующие названия духа-хозяина огня: *Аал Дархан тойон* 'Изначальный важный господин', *Аал Уххан* 'Аал светлый', *Түөнэ Монгол*. В *алгысах* он, как правило, представлялся в виде маленького седобородого старичка, которого можно было увидеть только во сне. Дух-хозяин домашнего очага, по мнению якутов, был полным и добрым у тех, кто хорошо к нему относился, и наоборот, тощим и злым у тех, кто не почитал его.

Наиболее специфичным *алгысом*, исполнявшимся во время первого свадебного праздника после уплаты калыма, является *алгыс*, произносимый женихом при угощении им духа-хозяина огня в доме невесты. *Алгыс* жениха отличается тем, что к традиционному *алгысу* огня добавляется просьба принять его под защиту, покровительство: *Дьыыйалаах быттыккар, дьоллоох хонноххор хорһот* 'В благодатном своем паху, в счастливой своей пазухе укрой' [Обрядовая поэзия саха (якутов) 2003: 176].

Данный обряд с произнесением *алгыса* сохранился до наших дней и символизирует приобщение жениха к семейному очагу и почитание предков дома невесты. Дух-хозяин домашнего очага мог взять под свое покровительство душу человека, охранять его от болезней и несчастий. Этим объясняется поверье о том, что нельзя разбивать угли на очаге, поскольку там обретаются души рожающихся детей и их можно при этом разбить.

Следует отметить, что культ духа-хозяина домашнего очага в современный период имеет широкое распространение. Якуты по возможности, иногда каждый день «кормят» огонь, при этом многие произносят *алгыс* вслух.

2. *Алгыс* невесты перед отправлением в свадебный путь. Этот *алгыс* свидетельствует о вере якутов в то, что благополучная жизнь человека и его семьи во многом зависела от благосклонности духов-хозяев дома, домашнего очага, двора, хлева и пр. Поэтому невеста обязательно спрашивала благословение на брак у духов-хозяев отчего дома, благодарила их за защиту и просила впредь покровительствовать ей. В этом *алгысе* отчетливо отражается судьба якутской женщины, которая должна стать женой человека из другого рода, и то, что она отныне должна соблюдать определенные правила в доме жениха.

Поведение невесты в доме родителей жениха отличалось робостью и смирением. Для нее существовали определенные ограничения и запреты. Например, в *алгысах* говорится, что она должна проходить только по левой стороне юрты, не должна смотреть в глаза свекру и свекрови. Она должна была сидеть в комнате девушки (*хаппахчы*), ей нельзя было показываться людям, разговаривать с ними, смеяться и радоваться. Также встречаются сведения о том, что в прошлом девушке необходимо было в течение первых трех лет замужества прикрывать лицо мехом, который она могла снимать только перед мужем [Пекарский, Попов 1927: 209].

3. *Алгыс* родителей невесты, родственников. После полной выплаты калыма жених приезжал за невестой и увозил ее. В назначенный день в доме невесты устраивали небольшое празднество (*барар малааһын*) с обрядами и *алгысами*. Отец невесты обращался к будущим супругам от себя и от своих духов-покровителей, желал им стать хозяевами благодатного дома, заботливыми родителями детей, которые будут продолжателями рода, владельцами многочисленного скота. Особо в своем *алгысе* отец отмечал необходимость лада в семье и высказывал пожелание, чтобы злые силы не коснулись новой семьи. Невесту сопровождали родители (*тустаах түнүр, тустаах ходоһой*), близкие родственники (*тустаахтар*), приглашенные (*ынырыылаахтар*) и неприглашенные гости (*асаһынньан*), которые тоже произносили *алгыс* с пожеланием быть хозяйкой разных видов скота, иметь много детей, жить в достатке и быть гостеприимной.

4. *Алгыс* в пути с угощением духа-хозяйки земли. Почти все исследователи отмечали обряд под названием *сиэл баайар* (букв. 'подвешивание конского волоса') – угощение духа-хозяйки местности, который совершался при въезде на земли жениха с обязательным *алгысом* невесты. Якуты полагали, что от благосклонности духа-хозяйки земли зависят благополучная жизнь людей и размножение

скота, дарованного божествами-покровителями скотоводства. Поэтому когда невестку везут в дом мужа, на восходе солнца делают остановку на окраине долины, где находится его местожительство. Невестка срезает с гривы своего коня три пучка волос и привязывает их к нижней толстой ветке лиственницы, стоящей отдельно от других. После этого она отвязывает от седла небольшой мех с кумысом, наливает кумыс в трехногий *чорон*, подходит к лиственнице, на ветку которой она привязала пучки волос конской гривы, опускается на одно колено и, обращаясь к востоку, читает *алгыс*. Невеста просит духа-хозяйку местности благосклонно отнестись к своему новому жителю, не обижать ее, считая чужеземкой, и принять под свою защиту. Затем она кропит дерево кумысом, одобренным маслом (*араһас арыылах кёйүү кымыһынан*).

Духа-хозяйку земли якуты называли *Аан Алахчын госпозжа*, *Аан Дархан хотун* 'Изначальная важная госпожа', *Аан Аалай хотун* 'Изначальная Аалай госпожа'. Содержание *алгысов* свидетельствует о том, что этот дух представлялся в виде седой старухи, которая в основном обитает в том водоеме, из которого питается семья, или на толстых березах. В якутском фольклоре также известен добрый дух, обитающий в священном дереве *Аал Луук Мас*. Поэтому не следует рубить старые деревья во избежание обиды духа-хозяйки земли и последующего наказания (смерть и болезнь близких, пропажа скота и пр.). По поверьям якутов, детьми *Аан Дархан* являлись духи-хозяева деревьев и трав, обозначаемые термином *Эрэкэ-Джэрэкэ* 'семьдесят разряженных девиц, девятисто разукрашенных парней' [Алексеев 2008: 74].

5. *Алгыс* у коновязи. С приездом невесты в дом жениха с северной стороны дома ставили коновязь невесты (*кийиит сэргэтэ*), к которой привязывали только коня, на котором она приехала. Невеста просила духа-хозяина *Хаан Түһүмэр тойона* 'Почтенного Түсюмэр господина' охранять коновязь, поставленную на ее счастье, от злых духов. Он мог быть полезным или наслать болезнь. О почитании духа-хозяина коновязи свидетельствует то, что одна из частей приданого невесты называлась *сэргэ бэлэһэ* 'подарок коновязи'. Так называли кобылу, которую привязывали к коновязи. Из всего этого следует, что коновязь является символом плодородия, счастья и семейного благополучия.

6. *Алгыс* при зажигании огня на очаге нового дома (*уот уксар* 'раскладывание огня', *уот сардах* 'высекание огня'). Данный обряд совершался во дворе: один человек высекал огонь, стоя на крыше дома у трубы камелька, другой – внизу, у двери. Как только

трут загорался, его бросали: стоящий наверху – в трубу камелька, стоящий у двери – внутрь дома. От того, кто раньше высечет огонь – человек со стороны жениха или невесты – зависело будущее счастье новобрачных. Поэтому иногда соперники одновременно влезали наверх дома, высекая на ходу огонь и стараясь опередить друг друга.

В этом *алгысе* отчетливо прослеживаются обряды якутов, которые совершаются при постройке новой юрты и *урасы*, конического шатра из жердей. Известен обряд *түөрт түүлээх дулҕаны* ‘четыре столба с пучком волос у основания’, при котором в ямы, выкопанные для основных столбов, кладут кусочек масла или монету, завернутые пучок конских волос из гривы или хвоста коня (*сиэл (түү), сиэлгэ суулаабыт арыыны, харчыны*). Иногда вместо этого *сиэл* затыкают в то место, где на столб ложится боковая поперечная балка. По поверьям якутов, *сиэл* защищает дом от злых духов (*абааһы*). При установке берестяной юрты с тремя жердями (*ус нуоһайдаах туос дьиэни*) после установления внешних жердей ставятся три жерди: одну – напротив входа, две другие – по бокам. При этом их вершины, как правило, не обрубаются, а оставляются с мелкими веточками (*чыпчаала*).

7. *Алгыс* сватов. В этом *алгысе* подчеркиваются гостеприимство, которое у якутов является необходимым условием существования в стране вечной мерзлоты, и многодетность, которое рассматривается у якутов как залог счастья и богатства в семейной жизни. Остаться без потомства значило прервать свой род. Идея этого *алгыса* состоит в том, что если ты не будешь добр к людям, то это не даст счастья.

Таким образом, каждый этап свадьбы сопровождался определенными обрядами с *алгысами*. Смысл всех этих благословений сводился к пожеланию счастья, увеличению богатства, всяческого благополучия и просьбы у божеств покровительства и защиты.

Наши наблюдения показывают, что семантическое наполнение традиционных свадебных благопожеланий в настоящее время не изменилось: молодоженам желают счастья, многодетности, богатства. Сохраняется культ огня: на современных свадьбах обязателен обряд угощения духа-хозяина огня. Интересно отметить также, что в последнее время все больше молодоженов стараются надевать на свадьбах одежду с традиционными национальными элементами.

Современный свадебный обряд якутов имеет общие для всех якутов черты. Как и старый, он состоит из трех основных циклов: предсвадебного, собственно свадьбы и послесвадебного. Многие

из сложных церемоний и ритуалов свадьбы модернизировались, также значительно сократились и упростились их элементы. При этом основное место занимает собственно свадьба.

Роль *алгысов* как обрядового слова в процессе ритуалов и праздников является огромной. Поэтически красочно «оформляя» обряд, *алгысы* демонстрируют веру человека в магию доброго слова, т.е. «настраивают» человека на самое лучшее и выражают позитивные мысли.

Литература

1. Алексеев Н.А. Этнография и фольклор народов Сибири. Новосибирск: Наука, 2008. 494 с.
2. Обрядовая поэзия саха (якутов). Новосибирск: Наука, 2003. 512 с.
3. Пекарский Э.К., Попов Н.П. Средняя якутская свадьба // Восточные записки. Л., 1927. С. 201-222.
4. Васильев Ч.М., Константинов Х.И. Саха народын айымньыта (Устное творчество якутского народа), Якутск: Якутгиз, 1942. 252 с.
5. Серошевский В.Л. Якуты. Опыт этнографического исследования. СПб.: Изд-во ВСОРО, 1896. 593 с.
6. Сивцев Д.К. Саха фольклора: Хомуурунньук, Якутскай: Саха сирин. кинигэ изд-та, 1970. 336 с.

WEDDING TRADITIONS OF YAKUTS AND ALGYSES: TRADITION AND CONTEMPORARY STAGE

Oksana N. Dmitrieva (Yakutsk, Russia)

In article the traditional Yakut wedding is considered and on the basis of criteria of differentiation of genres classification wedding algySES Yakuts, the existing and preservation analysis is carried out. In a classification basis algySES, executed in a wedding ceremony, the texts collected by specialists in folklore, since XIX century to the present laid down. The main function of these algySES – maintenance of a wedding ceremony, its stages according to which classification is given.

ЛИНГВОФОЛЬКЛОРИСТИКА: ЯЗЫК ФОЛЬКЛОРА

Д. А. Сусеева (Элиста, Россия)

ТЕМА «УСЫНОВЛЕНИЯ» В ЭПОСЕ «ДЖАНГАР» И В РУССКО-КАЛМЫЦКОЙ ПЕРЕПИСКЕ XVIII ВЕКА (НА МАТЕРИАЛЕ ДОКУМЕНТОВ, ОТЛОЖИВШИХСЯ В НАРК, В Ф.36 «СОСТОЯЩИЙ ПРИ КАЛМЫЦКИХ ДЕЛАХ ПРИ АСТРАХАНСКОМ ГУБЕРНАТОРЕ»)*

Калмыцкая наука понесла невосполнимый урон. Во цвете творческих сил из жизни ушел один из ведущих специалистов в области изучения калмыцкого фольклора и эпоса «Джангар». Светлой памяти выдающегося калмыцкого ученого – доктора филологических наук, профессора Биткеева Николая Цеденовича – посвящена настоящая работа.

Эпос «Джангар» – это кладезь мудрости, истории, культуры, жизни, быта, традиций и обычаев калмыцкого народа. Читая и слушая эпос, каждое новое поколение калмыков приобщается к драгоценному опыту своего народа и извлекает для себя многовековые духовные ценности, которые помогают ему достойно жить в современном далеко не простом мире.

К числу важных непреходящих духовных ценностей калмыцкого народа, как и у других народов, является трепетное отношение к детям и родителям – как к наиболее беззащитным членам общества. Трагичны судьбы детей, когда они остаются без родителей, и родителей, оставшихся на склоне лет без поддержки детей. Поэтому народный эпос не мог не затронуть эту трагическую тему. Однако эта тема в эпосе рассматривается не в трагичном ключе, а в жизнеутверждающем. Так, например, тема «Сиротства ребенка» в эпосе «Джангар» представлена в двух типах «сценариев»: первый сценарий – «Судьба ребенка-сироты», второй сценарий – «Усыновление ребенка-сироты».

Первый тип сценария, как известно, может иметь два варианта: 1) трагичный (гибель ребенка-сироты) и 2) оптимистичный (ребенок-сирота преодолевает все жизненные трудности, добивается успехов и становится сильным человеком).

* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ, проект 2012–2013 гг.
№ 12-04-00355 а

В эпосе «Джангар» тема «Судьба ребенка-сироты» реализуется по второму сценарию – оптимистичному. Это – жизненный путь главного героя эпоса – Джангара. С первых же строк произведения подчеркивается, что главный герой эпоса вступил в жизнь круглой сиротой, испытал в первые годы своего жизненного пути большие трудности:

Эрднин экн цагт,
Эн олн бурхдин шаджн делгрх цагт нарһсн,
Тэк Зула хаань үлдл,
Таңсг Бумб хаань ач,
Үзн алдр хаань көвүн
Үйин ончн Джаңһр билэ.
Эрки хо мөстэдэн,
Догшин маңһст нутган дээлүлдж,
Өнчн бийэр үлдгсн [Джаңһр 1960: 1].

«Это было в начале времен,
В стародавний век золотой.
Вечности начинался рассвет.
Величавый брезжил рассвет
Веры бурханов святой.

Круглым остался он сиротой.

Так о нем говорят:

Таки-Зулы-хана он семенем был,
Тангсык-Бумбы-хана внуком он был,
Узюнга великого сыном он был.

Узнал он рано войну,

Ужас прошел по отчизне его:

В лето второе жизни его

Вторгся жестокий мангас в страну» [Джангар 1958: 19]

Однако Джангар, благодаря своим личным качествам, преодолевает всевозможные трудности, преграды и становится одним из властелинов мира. Эпос «Джангар» – это песня, воспевающая успешных людей, несмотря на их сиротскую долю. Эпос учит, что судьба сироты – это не приговор. Таковую судьбу может при желании коренным образом изменить сам человек.

Второй тип сценария, связанный с усыновлением ребенка-сироты, тоже может иметь, как известно, несколько вариантов: либо с трагичным исходом, либо с оптимистичным. В эпосе «Джангар» тема усыновления разыгрывается по второму сценарию, тоже оптимистичному. Так, в главе «Хоңһрин гер авлһн бөлг» (Глава о женьтибе Хонгра) есть эпизод, в котором рассказывается, что Хонгр,

чтобы попасть в незнакомый дворец, похожий на дворец Джангара, пошел на хитрость: превратил своего боевого коня (Оцол көк һалзн) в двухгодовалого жеребенка, а себя в шелудивого вшивого мальчонка. В таком несчастном виде, вызывающем у окружающих людей только брезгливость к нему, Хонгора усыновили бедные бездетные старые супруги:

Эмгн өмнэснь һарч ирэд,
Тархаг дааһнасьн буулһад,
Теврэд авб.

Ууль хар уурцдан орулад,
Кир нуһудинь уһав.

Өвгн хуухта дааһинь

Нуурин көвэд көтләд,

Ноханд тэвб.

Таалдж ханш уга

Тарха ходжһр көвү көһэд авб. [Джанһр 1960: 45].

«Вышла старуха навстречу к ним,

Вышла с приветливой речью к ним,

С тощего жеребенка потом

Помогла мальчугану сойти.

Заключила ребенка потом

В ласковые объятия свои,

В дом повела, развеселясь,

Сразу же всю с него смыла грязь,

Поцеловала звонко потом.

А старик жеребенка потом

К девственной повел муроме,

Отпустил пастись на траве.

И вот шелудивый мальчуган,

Бездомный, вшивый мальчуган,

Чистым таким ягненком стал,

Славным таким ребенком стал,

Что любовались им старики» [Джангар 1958: 71-72].

Приобретя новых для себя родителей (мать и отца), Хонгор добивается успехов в задуманном деле – он попадает в незнакомый ему дворец, где находит любимую девушку – Герензел. И этот вариант сценария, связанный с усыновлением ребенка-сироты, в эпосе «Джангар» тоже заканчивается оптимистично.

Жизнь не совершенна, трудна и тяжела. Эпос «Джангар», вопреки суровой жизни, вселяет в людей веру и надежду, что даже самые слабые люди в обществе могут преодолевать преграды, противостоять трудностям и добиваться успехов в жизни.

Темы «Сиротства» и «Усыновления» всегда волновали калмыков, что нашло отражение не только в эпосе «Джангар», но и в разных жанрах устного народного творчества (сказках, легендах), песнях, пословицах и поговорках.

Эти темы были обсуждаемы и в Калмыцком обществе XVIII века. В ряде писем калмыцких ханов и их современников поднимаются вопросы усыновления, установления статуса родителей и т.д. Эти вопросы находят свое отражение и в русских переводах XVIII века калмыцких деловых писем. Рассмотрим здесь несколько подобных калмыцких документов и соответствующие им русские переводы.

1-й документ. 19 февраля 1743 года калмыцкий владелец преклонного возраста Лори Дамба обратился к астраханскому губернатору В.Н. Татищеву с напоминанием о своей просьбе: разрешить ему усыновить молодого калмыцкого владельца Галдана Норбу, чтобы оставить ему свое и покойного племянника наследство. Вот как он мотивирует свое решение:

Письмо владельца Лори Дамбы [НАРК. Ф.36. Оп.1. Д.163. Л.314]

Транслитерация

01. Бейе мини көкширежи көбөү үгей геед нойон Галдан
норбуги

02. көбөучилекүй учирту болоод = өбөрөнө улус болоод

03. мини ачи Гүнчик рашийин хоцороод нада күртексен
түүничиги

04. улус цуһаари халдан Норбуду гежи

05. бичик барияжи амаар чиги тан ду нидонон куүнежи белей

06. би =

Русский перевод XVIII века (сохраняются старая орфография
и пунктуация):

[НАРК. Ф.36. Оп.1. Д.163. Л.315]

01. За старостью моею и за неимением детей

02. о принятии всыновство владельца Галданъ Но[р]бо

03. Иопоручении оному моихъ юоставишихъ внасле

04. дие после племянника моего Гончякъ Раши

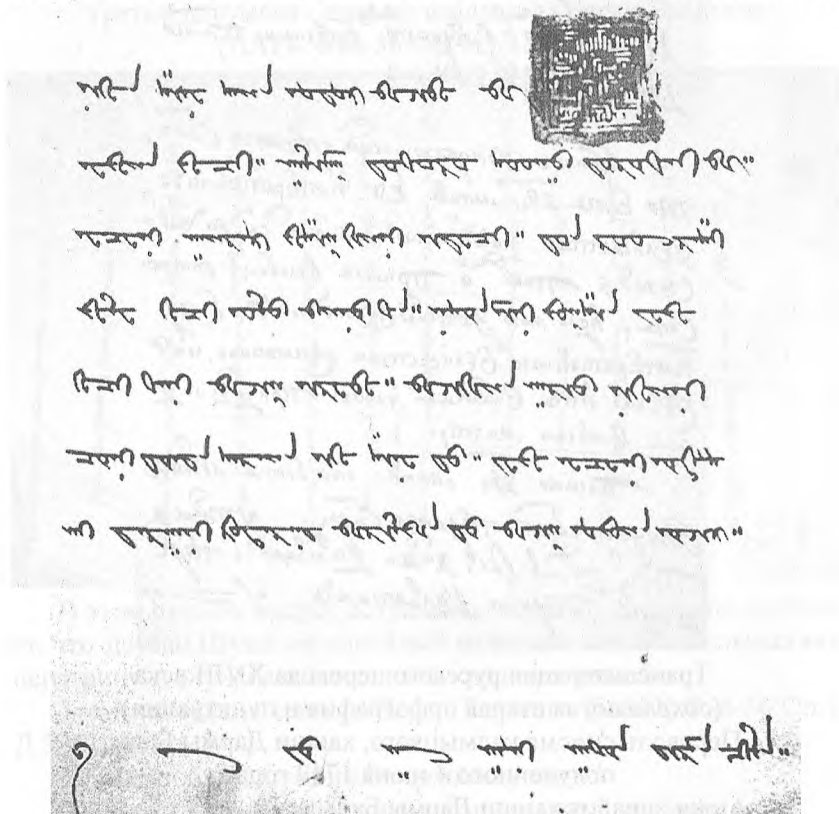
05. улусы прошлого году писменно ісловесно ва[с]

06. просить.

Владелец Лори Дамба в качестве причины усыновления называет свою старость и отсутствие у него прямых наследников – собственных детей, которым он мог быть оставить свое состояние.

Другой документ. Ханша Дарма Бала, супруга хана Аюки, достигнув преклонного возраста, сообщает астраханскому губернатору, что она «усыновила» хана Дондук Даши, а тот признал ее своей родительницей – «матерью». Вот это письмо:

Письмо ханши Дармы Балы астраханскому губернатору Ивану Онуфриевичу Брылкину [НАРК.Ф.И-36.Оп.1.Д.195.Л.210]



Транслитерация

01. А йу ха хаани хатун Дарма Бала =
02. ай дархани гуварнад Бирилкин ду бичиг өкүйин учир =
03. зуни дунда сарайин нигэ шинэ ду = йэкэ эзэни укаас
04. гэжи тани бичиг ирэбэ = бичигийин хариу нигэйини
05. кэлэ гэжи үлү байину та = насун мини күгшин йэкэ
06. эзэни хайираар кэшиг гийини идэжи = **дон роб раши**
07. **экэйин кэжи** = халимаг доторо соуху дурутай би =
08. нигэн шинэ сайин өдөр бичибэ би =

Русский перевод XVIII века [НАРК.Ф.И-36.Оп.1.Д.195.Л.211]

Титул-Спаса калмыцкого, ханши дармы балы
полученного 4, июня 1747, года, 211

Абуи хана: сохаша дармы балы;
Астраханскому губернатору Брылкину письмо
дано об следующем;

Летнего второго месяца первого числа,
то есть 28, мая Ея Императорского
Величества, на объявленную мне указ сим вам ответ-
ствую; понеже я пришла в глубокую старо-
сть, и для того за производением мне Ея
Императорского Величества жалованья, ныне
желаю быть в калмыцких улусех при Дондукъ Да-
ше вместо матери;

Писано 28, мая; то есть 28, мая
второго месяца первого числа. Утима
Таса дармы балы ханши калмыцкой; пере-
доду Тасуло калмыцкой.

Транслитерация русского перевода XVIII века
(сохраняются старая орфография и пунктуация)

Переводъ списка калмыцкого, ханши Дармы Балы,
полученного 4 июня 1747 года.

01. Аюки хана: от ханши Дармы Балы;
02. Астраханскому губернатору Брылкину письмо
03. дано об следующем:
04. Летнего второго месяца первого числа
05. то есть 28 мая ея императорского
06. величества на объявленной мне указ сим вам ответ
07. ствую; понеже я пришла в глубокую старо
08. сть, и для того за производением мне ея
09. императорского величества жалованья, ныне
10. желаю быть в калмыцких улусехъ при Дондукъ Да
11. ше вместо матери.

Писано 28 мая: то есть летнего второго месяца первого числа. У письма печать Дармы Балы ханши калмыцкой. Переводилъ Гаврило Калышникъ.

Ханша Дарма Бала в качестве причины принятия ею статуса «матери/ родительницы» хана Дондук Даши называет тоже свою старость.

Третий документ - письмо владелицы Черен Балзанги
[НАРК.Ф.И-36.Оп.1.Д.52.Л.263]:



В этом письме в адрес астраханского губернатора она сообщает, что Лоузан Шуно, ее покойный муж, при жизни признавал императрицу Анну Иоанновну своей «родительницей».

Транслитерация письма Черен Балзанги [НАРК.Ф.И-36.Оп.1.Д.52.Л.263]:

01. Чэрэн балзанггийн бичигийн учир =
02. Мини нойон лоузанг шоно сэрүүндээн йэкэ эзэн
03. имбараан тэри цээр эчэгэ экээн кэжи цөөкөн хазаг албату =
04. болоод бийээ чиги йэкэ эзэн ду барижи бэлэй танаар чиги =
05. итэгэлтэй нөкөд аха кэжи йамар бэсэ үгэ үйилээн танду =
06. далһаажи байижи бэлэй тэрэ байигсайини санжи йамару аса ржи =
07. хайирлажи абху үлү абхаан та мэдэкү үлү байину асаражи абчи =
08. йабудаг нойон бидани өөдөө болоод хойитуки муу албату ни =
09. бида идэкү ууху өмөскө үгэй болоод күмүни забсар ту ороод = мууражи

Транслитерация русского перевода XVIII века
(сохранены старая орфография и пунктуация).

Переводъ спи[с]ма ка[л]мыцкаго получе[н]наго
уме[р]шаго вла[де]льца лоуза[н] шонъ о[т]жены
ево чере[н] ба[л]заны чере[з] при[с]ла[н]наго о[т]нея
за[‘]са[н]га её лоузанга джамбу октя[б]ря

27 дня 1732 го[ду]

01. м[и]л[ос]тивому ивелико почте[н]ному генералу

02. икн[я]зю о[т]чере[н] ба[л]заны впи[с]ме дело; г[оспо]д[и]нъ

03. мо[‘] лоуза[н]гъ шоно вжи[з]ни свое[й] надея[л]ся

04. что отецъ имать ея императорское

05. величество; ика[к] малое чи[с]ло улу[с] сво[‘] та[к]

06. исебя учини[л] под[д]а[н]нымъ ея величеству

07. авась себе ве[р]наго брата итоварища

08. ивовсяки[х] дела[х] инужда[х] полагался навань

09. ивспомятуя те поступки жалуя на[с]

10. впри[з]рение во[з]мете или нетъ вто[м] ка[к]

11. вы сои[з]волите; понеже г[оспо]д[и]нъ нашъ

12. которо[‘] на[с] име[л] впри[з]рени[и] уме[р]; ао[т] ста[в]

13. шие после ево мы ску[д]ные улу[с]ные люди

14. пропитания иодежды не[и]меемъ абу[де]

15. ме[ж]ду лю[д]ми кочевать то мы заскудо[с]

16. тие останемъся: ан[ы]не мы опричь

17. её императорскаго величества г[осу]д[а]ря

18. иопричь ва[с] при[с]танища себе не[и]мее[м]

19. хорошо[б] вы она[с] ка[к] наискорее како[‘] спо

20. собъ сыскали по[с]ланецъ лоуза[н] джамбо

У пи[с]ма печать бы[в]шаго мужа её шоно

спо[с]ла[н]цом имее[т]ца слове[с]но[‘] прика[з]

авышеписа[н]о[‘] по[с]ланецъ слове[с]но о[б]яви[л] то[ж] что

впи[с]ме написано.

Итак, темы сиротства и усыновления в эпосе «Джангар» свидетельствуют о том, что у калмыков с древних времен существовала традиция заботы о самых слабых членах общества – детях и стариках. А деловые письма калмыцких владельцев и их русские переводы XVIII века документально подтверждают существование такого института у калмыцкого народа.

Литература

1. Джанъгър. М.: Издательство восточной литературы, 1960. 363 с.

2. Джангар. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1958. 363 с.

Список источников

1. НАРК. Ф.36. Оп.1. Д.163. Л.314
2. НАРК. Ф.36. Оп.1. Д.163. Л.315
3. НАРК.Ф.И-36.Оп.1.Д.195.Л.210
4. НАРК.Ф.И-36.Оп.1.Д.195.Л.211
5. НАРК.Ф.И-36.Оп.1.Д.52.Л.263
6. НАРК.Ф.И-36.Оп.1.Д.52.Л.262

THE CHILD ADOPTION THEME IN THE EPOS «DJANGGAR» AND IN THE RUSSIAN-KALMYK CORRESPONDENCE OF XVIII CENTURY

Danara A. Suseeva (Elista, Russia)

The article represents textological analyses of the epos «Djanggar» and official letters of XVIII century to trace the child adoption theme among the Kalmyks. This analyses states the historical background of the epos formation and development.

Wonsoo Yu (Seoul, South Korea)

REMARKS ON SOME INTERESTING WORDS AND EXPRESSIONS FOUND DURING THE KOREAN TRANSLATION OF THE EPOS DJANGGHAR¹

1. Introduction

In this paper, I would like to make some remarks on some words and expressions which I found interesting and important for better understanding the *Epos Djangghar*, an heroic epic of the Kalmyk-Oyirad people, and one of the three masterpieces of Ancient Mongolian literature (together with the *Secret History of the Mongols* and the *Geser*,²)

¹ This work was supported by the Korea Research Foundation Grant that is funded by the Korean Government (MEST) (KRF-2007-361-AL0016).

² The first written statement of a high estimation about these three works seems to have been made by the famous Mongolian scholar Ts. Damdinsüren (1908-1986) in his first Modern Khalkha translation of the *Secret History of the Mongols*, in Cyrillic writing, in 1946. This statement is found again in the preface of Damdinsüren (1957: 8) which is the second print of the earlier Damdinsüren (1946). In his preface, he said, "It is proper to say that the *Secret History of the Mongols*, *Janggar*, *Geser* are the three

and one of the three major heroic epics of Central Asia (together with Tibetan *Gesar* and Kirghiz *Manas* ³). *Due to its importance, excellence as literature, and distinctiveness, collection of the numerous versions of the Djanghar*, and successful research on them from the viewpoints of different academic fields have been made widely and deeply. This has mostly been in Russia, China, and Mongolia, where the Kalmyk-Oyirad communities exist, and *Epos Djanghar* was born, grew up, and has ever been beloved by the people.

The *Epos Djanghar* has been studied in Korea, too. Some Korean scholars studied this work as folk literature, heroic epic or ethnic literature, and introduced the existence and the importance of this masterpiece to their Korean colleagues and readers. They analyzed the forms, narrative structure, and contents of the *Epos Djanghar*, then compared them with those of traditional Korean epic literature, and discussed the origin of the *Epos Djanghar*.⁴

The first Korean translation of the *Epos Djanghar* appeared in 2011 by Yu (2011), the author of these lines, as *Janggar 1: The songs of the Nomads who are waiting for the hero*. He chose the Kalmyk part of Bitkeev et al. (1990a: 10~153) as the text of his first Korean translation.⁵ In 2012, this translation was included in the “Lists of Outstanding Scholarly Books” by the Korean government.⁶

peaks of the Ancient Mongolian literature (Нууц товчоо ба Жангар, Гэсэр гурвыг монголын хуучин зохиолын гурван оргил гэвэл зохино.).” His estimation is still accepted as the righteous one by the Mongolists and the Mongols of the world.

³ Scholars in China also have the same high estimation of the value of *Epos Djanghar*. For example, Badai (1993: 1) said that “*Gesar* of the Tibetans and the Mongols, *Jianggeer* of the Oyirad Mongols, *Manas* of the Kirghiz people are the three highest peaks of the heroic epics of our country.” (藏族、蒙古族的《格斯爾》，衛拉特蒙古的《江格爾》，柯爾克孜族的《瑪納斯》，是我國英雄史詩的三大高峰。)” Renqindaerji (1995: 1~2) also said “It(=Djanghar) is honored as one of the three famous historical epics of China, together with *Gesar* of the Tibetans and the Mongols, *Manas* of the Kirghiz, by the academic fields of both China and abroad.” (陀同其他兩部英雄史詩—蒙、藏兩箇民族所共有的《格斯爾》(或稱《格薩爾》)、柯爾克孜族的《瑪納斯》一起被國內外學術界譽為中國著名的三大史詩。)

⁴ See Cho (1997), Seo (1999), Choi (2003), Park (2004), and Lee (2013). Otgonbayar (2009), a Mongolian graduate student wrote her master’s thesis in Korean at Seoul National University.

⁵ Full Korean translations with explanations of *The Secret History of the Mongols* were published by Yu (1994), Yu (2004), and Park et al. (2006). The so-called Beijing *Geser*, which was printed in 1716 at Beijing, was published by Yu (2007) with full Korean translation and some explanations. Yang (2008) translated the *Geser* from the work of Madason, who collected the *Geser* epic transmitted in Buryatia.

⁶ One may find all those 312 books included in this list in the website of Ministry of Culture, Sports and Tourism of Republic of Korea. http://www.mcst.go.kr/web/s_notice/press/pressView.jsp?pSeq=12137.

The Korean translation and explanation of Bitkeev et al.(1990b: 7~192), the first five chapters, is planned to be published by myself in the first half of 2014 as *Janggar 2*. Finally *Janggar 3*, that is a Korean translation and explanation of Bitkeev et al.(1990b: 193~474), the remaining 11 chapters of the book, will be published around early 2017.

As a translator of this masterpiece, I expect this beginning should become the opportunity for Korean readers to appreciate, understand, and feel the lifestyle of the Kalmyk-Oyirad people in the traditional era; their emotions and dreams which were governed by the lifestyle, and the techniques of this great oral literature which captured the lifestyle and the dreams of the Kalmyk-Oyirad people who have loved this masterpiece. I hope the Koreans will have warm interest toward the present day Kalmyks and Oyirads by reading my Korean translation of the *Epos Djanghar*. I want my translation to become useful for the Korean scholars who study language, folklore, literature, religion, and various aspects of human culture.

2. Some interesting words and expressions in the *Epos Djanghar*

2.1. Words that suggest the *Epos Djanghar* was an ever growing literature.

Some foreign words in *Epos Djanghar* suggest that this masterpiece, after its formation, was being expanded and modified in reaction to the times and the spatial environments around it. In this section of the paper, I would like to discuss five words which are likely to be Russian and Chinese loan words.

2.1.1. Word *arshim* (аршм)

This word appears in line 928 of “Chapter of Hongor’s wedding” (Хоңһрин гер авлһна бөлг) as ‘Width is around *arshim*’ (Аршм дүңгэ өргн болад) and in line 382 of “Chapter of Cosmic Hansom man Mingyan captured and brought the strong Kürmen *khaan*” (Орчлңгин Сээхн Миңъян күчтэ Күрмн хааг эмдэр бэрж ирсн бөлг); also as ‘Width is *arshim*’ (Өргндэн аршм өргн).⁷ It also appears in the Xinjiang collection of the *Epos Djanghar* by Jamcha (2005: 432, 824) in line 460 of the Chapter of “Loyal Lion Hongor’s Marriage to Alachi Khan’s Daughter, Princess Altan Denjuke” (araag ulaan honggorai alaaqi haani altan denjuukei kuukenlei orgeilegsen böleg) as ‘Width is around *arxim*’ (arxim дүңгеен өргн), and in line 389 of Chapter “The

⁷ See Bitkeev et al. (1990a: 40, 110).

Son of the Famous Khan Erke Tug, Uniquely Handsome Man Mingyan Captured Fierce Kurmen Khan by Order of Jangar” (erke tug haani көбүүн орқиланг гиін сайхан мिंगян алдар богдо жангар in zaraca du yabaad кукүтеи курмун хаан иги амидаар келе батiji иргесен бөлөг) as ‘Width is *arshim*’ (өргөндөөн аршим өргөн).⁸

If it is a loanword from Russian *arshin* (аршин), which is around two *tohoi* (hoyor tohoi) in the opinion of Jamcha (2005: 454, note 27), these lines may have been added or altered after the immigration of the Kalmyk-Oyirad people into the Volga region in the 17th century.

2.1.2. Word *bedr* (бедр)

This word appears in lines 844 and 865 of “Chapter of Djanghar defeated the Long White Manggas” (Ут Цахан маңһсиг Жаңһр дөрәүцүлгән бөлг) as ‘a pail called *Tulag*’ (Тулаг нертэ бедрэн) and in line 676 of “Chapter of Great Hongor captured alive the Terrible Yellow Manggas *khaan* and brought him (to Djanghar)” (Өср Улан Хонһр Догһн Шар Маңһс хааг әмдәр кел бәрж авч иргән бөлг) as ‘There are black and cold drinks by pails’ (Киитн хар әркнь Бедртэ бәәнә).⁹

This word is not included in the *Five Language Dictionary* (五體清文鑑) of the 1790s and Kowalwskii (1846). Although the Khalkha dictionary of Bold et al. (2008) has *beder* (бэдэр), that of Tsewel (1966) does not. Oyirad has *bedër*, while Buryat has *vedro* (ведро).¹⁰ If it is a loan word from Russian as Ramstedt (1976: 41) thought, the Khalkha form may be also a loan word from Russian *wedro* (ведро).

2.1.3. Words *tämk* (тәмк, ‘tobacco’) and *ghanz* (һанз, ‘a tobacco pipe’)

These words appear in lines 561, 563~564, and 1160 of “Chapter of Hongor’s wedding” (Хонһрин гер авһһна бөлг), and lines 319 and, 393~394 of “Chapter of Cosmic Handsome man Mingyan brought the Golden yellowish spotted gelding of Altan Türeg khaan for Djanghar” (Орчлңгин Сәәхн Миңъян Алтн Түрг хаани алтн шар цоохр агтыг Жаңһрт авч ирсн бөлг), both sung by Eelyan Ovla from Baga Dörved.¹¹ The word appears as *tamki* in line 370 of Chapter of

⁸ According to Jamcha (2005: 829), this chapter was taken and edited from Kalmyk text of 1978, *Djanghar* 2 with 25 chapters, that is, Кичиков, А., Ш. (1978), *Жаңһр. Халымг баатърлыг дуулар, 25 бөлгүн текст*, Т. 2. Москва.

⁹ See Bitkeev et al. (1990b: 27, 28, 126).

¹⁰ See Lüntü (1994: 90), Bold et al. (2008: 414, ‘Container for alcoholic beverage’ (Архи агуулах сав), Cheremisov (1951: 150), etc.

¹¹ See Bitkeev et al. (1990a: 32, 45, 90, 92).

“Uniquely Handsome Man Mingyan Captured 10,000 White-Spotted Yellow Horses of Turug Khan”) (*orqilang giin saiha mingyan turug altan haani tumen xara coohor agta igi kəegsen bəlog*) in Xinjiang collection of the *Epos Djanghar* by Jamcha (2005: 772).¹²

It is unknown since when, and through which course, the Kalmyk-Oyirad people began consuming tobacco and using tobacco pipes but we know both words are foreign borrowings. *The Five Language Dictionary* (五體清文鑑), which was published in the 1790s by Qing dynasty (1636–1912), seems to be one of the oldest incidence in which the tobacco and tobacco pipe were recorded in Mongolian. In the Eighth unit of “Sorts of the Utensils” (*Saba keregle-ün jūil*) of “Collection of the Appliances” (*Saba yayuman-u quriyangyui*) in the twenty-fifth volume of this dictionary, one may find “It is said *daya*, also *gangsā*.” (*day-a basa yangsa kememüi*) as corresponding words to Manchu “*dambagu gocikū*” for ‘a tobacco pipe’. Written Mongolian *yangsa(n)*, Kalmyk *ghanz* (ханз), Oyirad *gañdz*, Khalkha *gaansor gans* (гаанс, ганс), and the Buryat *gansa* (ганса) must be borrowings from Chinese *gǎnzi* (桿子) meaning ‘a pipe, or a rod’. The word *gangzain* Modern Tibetan is also a Chinese borrowing. Tibetan and Mongolic words for a tobacco pipe might be borrowings from Chinese to Tibetan, then to Mongolic, or from Chinese to Mongolic, then to Tibetan. It is interesting, however, that the word for ‘a tobacco pipe’ is recorded not as Chinese *gǎnzi* (桿子) but as *yāndài* (烟袋) in the *Five Language Dictionary* (五體清文鑑). This form, together with *yāndǒu* (烟斗), is still the most generally used form in Modern Standard Chinese.

In the Third unit of “Sorts of Grasses” (*Ebesün-üjūil*) of “Collection of Grasses” (*Ebesün-ü quriyangyui*) of this dictionary, one may also find “It is said *tamaq-a*, and also *tamki*.” (*tamaq-a basa tamki kememüi*) corresponding to Manchu “*dambagu*” for “tobacco”.¹³

Written Mongolian *tamaki(n)* or *tamiki(n)*, Kalmyk *tāmk* (тәмк), Khalkha *tamkhi(n)* (тамхи(н)), Buryat *tamkhi(n)* (тамхи(н)) must be cognate words, but it is yet unknown how the Portuguese *tabaco*, Arabic *tabbaq*, or Hindu *tambākū*¹⁴ became *tamaki(n)* or *tamiki(n)* in Mongolic languages. Considering that its Tibetan form in the *Five*

¹² When cited from Jamcha (2005), English translation and Roman transcription are cited without any change in this paper. According to Jamcha (2005: 789), this chapter was taken and edited from the Kalmyk text of 1978, *Djanghar* 1, that is, Кичиков, А. Ш. (1978), *Жаңһер. Хальмг баатърлг дуулвр, 25 бөлгин текст*, Т.1. Москва.

¹³ See Gugongboyuan (1957: 3457, 4009) for the exact forms.

¹⁴ <http://en.wikipedia.org/wiki/Tobacco> (10 July 2013)

Language Dictionary (五體清文鑑) is *ta-ma-ki* or *tama-ki*, and the Modern Tibetan form *isthamakha*; Mongolic *tamaki(n)* might be a borrowing from Tibetan, or Tibetan *tamaki* might be a borrowing from Mongolic. Anyway it is clear that it is not a Russian borrowing and that the Kalmyk-Oyirad people began to consume tobacco before they moved into the Volga region, otherwise they might have a word form close to *tabak*.

2.1.4. Word *buu* (буу ‘a gun’)

This word appears as *buughin sumn* (бууһин сумн ‘bullet of a gun’) in line 226 of “Chapter of Heavy hand Sawar made the Terrible Kilgen *khaan* surrender to Djanghar” (Күнд Һарта Савр Догһн Килһн хааг Жаңһрин номд орулһн бөлг), line 455 of “Chapter of Great Hongor captured alive the Terrible Yellow Manggas *khaan* and brought him (to Djanghar)” (Әср Улан Хоңһр Догһн Шар Маңһс хааг әмдәр кел бәрж авч иргһн бөлг), line 720 of “Chapter of Great Hongor and Heavy Hand Sawar defeated the seven crazy wild boars of the Terrible Zambal *khan* (Догһн Замбл хаана һалзу долан бодһгиг Әср Улан Хоңһр Күнд Һарта Савр хойр дәрәцүлһн бөлг).¹⁵

It is unknown since when, and through which course, Mongols began to use guns, however it is clear that Kalmyk *buu* (буу), Oyirad *bṣ*., Khalkha *buu(n)* (буу(н)), and Buryat *buu* (буу) are all borrowings of Chinese *pào* (炮 or 砲) meaning ‘cannon’.¹⁶ It is interesting however, *qiāng* (槍) has been ‘a gun’ while *pào* (砲 or 炮) has been ‘a cannon’ in Chinese since long ago.

2.2. Common Mongolic old expressions in *Epos Djanghar*.

There are some old phrases which are found in Mongolic languages, or in other ancient literature work. These phrases tell us that the Kalmyk-Oyirad *Epos Djanghar* is a common Mongolic literature with deep roots. Here are some examples.

2.2.1. He has a fire in his face, He has a glow in his eyes. (Нүүртән һалта, Нүдидән цогта.)

This old Mongolic expression, which depicts the extraordinary qualities of the said person, appears in lines 534–535 of “Chapter of Hongor’s wedding” (Хоңһрин гер авһна бөлг) as a speech of Tenger’s Töge Büs, and in lines 496–497 of “Chapter of Great Hongor

¹⁵ See Bitkeev et al. (1990a: 137) and Bitkeev et al. (1990b: 120, 167).

¹⁶ See Lüntü (1994: 97), Bold et al. (2008: 373), Cheremisov (1951: 129).

captured alive the Terrible Yellow Manggas *khaan* and brought him (to Djanghar)” (Эср улан Хонһр Догһн Шар Манһс хаар эмдэр кел бэрж авч ирсен бөлг) as a speech of Arslang’s Tsagaan baatar in *Epos Djanghar*, both referring to Hongor, a grown up warrior.¹⁷

While both Tenger’s Töge Büs and Arslang’s Tsagaan baatar are the enemies of Hongor, statements in the *Secret History of the Mongols* (Chapter 62, 1-43-2; Chapter 82, 2-18-10; Chapter 149, 5-3-9~10; Chapter 66, 1-46-3, Chapter 114, 2-18-10), a 13th century text, were made both by the favorable and hostile parties to a young boy or a girl.¹⁸

Nidün-dür-iyen yaltu, Ni’ür-tür-iyen geretü (He has a fire in his eyes, he has a light in his face) is an image of nine year old Temüjin reflected to the eyes of Dei Sečen, future father-in-law of his, that of Süldüs-ün Sorqan-šira who was the protector and loyal subject with his two sons and a daughter, and that of Taryutai Kiriltuy of Tayiči’ud who was one of the constant threateners of young Temüjin.

On half of this expression, that is *nidün-dür-iyen yaltu* (He has a fire in his eyes), was used by the compiler of the *Secret History of the Mongols* to describe the five year old boy named Küčü found among the hostile Uduyid-Merkid people in Chapter 114(3-24-1).

Ni’ür-tür-iyen geretei, Nidün-dür-iyen yaltai (She has a light in her face, She has a fire in her eyes) is an image of ten year old Börte reflected in the eyes of Yesügei ba’atur, her future father-in-law.

2.2.2. One single person cannot become a (real) person, One single kindling wood cannot make a fire. (Һанц күн күн болдг уга, Һанц цуцл Һал болдг уга.)

This expression was addressed by Hongor himself to his master Djanghar in lines 9~10 of “Chapter of Hongor’s wedding” (Хонһрин гер авлһна бөлг), and by a beautiful heavenly maid to Mingyan in lines 419~420 of the “Chapter of Cosmic Handsome man Mingyan brought the Golden yellowish spotted gelding of Altan Türeg *khaan* for Janggar” (Орчлһгин Сәәһн Миңъян Алтн Түрг хаани алтн шар цоохр агтыг Жаңһрт авч ирсен бөлг).¹⁹

The same expression appears line 393~394 of “Chapter of Cosmic Handsome man Mingyan brought ten thousand yellowish spotted gelding of Altan Türeg *khaan* (for Janggar)” (orqilang giin saiha mingyan turug altan haani tumen xara coohor agta igi көөгсен бөлөг) in Xinjiang collection of *Epos Djanghar* by Jamcha (2005: 773) as

¹⁷ See Bitkeev et al. (1990a: 31) and Bitkeev et al. (1990b: 121).

¹⁸ See Yu (2004: 327, 328, 380, 355).

¹⁹ See Bitkeev et al. (1990a: 20, 92).

“One single person cannot become a (real) person, One single kindling wood cannot make a fire.”(gagca kümün kümün boldag ugei, gagca cucal gal boldag ugei)²⁰

Similar old sayings are found in other Mongolic languages. For example,

Khalkha (Bold et al. (2008: 477): One single wood cannot make a fire, one single person cannot become a family. (ганц мод гал болохгүй, ганц хүн айл болохгүй.)

Buryat (Cheremisov (1951: 159): One single person cannot become a (real) person, One single kindling wood cannot make a fire. (ганса сусал гал болохогүй, ганса хүн хүн болохогүй.)

It is more interesting that the Buryat old saying has exactly the same wording as the Kalmyk and Oyrat ones.

2.2.3. Know the places while your gelding is fat, Know the people while your father is alive. (Агтын тарһнд һазр тань (гидг), Эцкин эмдд кү тань (гидг).)

This expression appears in lines 818~819 and 822~823²¹ of the “Chapter of the August Djanghar defeated the Bronze Jewel Manggas *khaan* (Күрл Эрднь манһс хааг богд Жаңһр дөрәцүлгән бөлг).²²

Similar old sayings are found in other Mongolic languages although there might be slight differences in wording. For example,

Kalmyk A (Bardaev et al. (2004: 14): Know the people while your father is alive, see the place while your gelding is in good condition. (аавиннь эмдд күтань, агтыннь сээнд һазрүз.)

Kalmyk B (Munin et al (1977: 17): Know the people while your father is alive, know the place while your gelding is in good condition. (аавиннь эмдд күтань, актинь сээнд һазртань.)

Oyrat (Çoyiǰungǰab et al, 1987: 203): Know the people while your father is, know the place while your gelding is. (ɑ:bi:n bæ:xd ky: tær, aɡti:n bæ:xd ɡazar tær).²³

²⁰ As mentioned above, this chapter was taken and edited from the Kalmyk text of 1978, *Djanghar* 1, that is, Кичиков, А., Ш. (1978), *Жаңһер. Хальмг баатърлыг дуулар, 25 бөлгин текст*, Т. I. Москва.

²¹ “In order to become acquainted with the world while geldings in good condition, In order to become acquainted with people while fathers are still alive”(Агтын тарһнд һазр таньхар, Эцкин эмдд кү таньхар).

²² See Bitkeev et al. (1990b: 66).

²³ The word-final nasal palatal consonant in the verbs are represented by the International Phonetic Alphabet.

Khalkha (Bold et al., 2008: 1): Know the people while your father is, see the place while your gelding is. (аавын бийд хүнтань, агтны бийд гзар үз.)

Buryat (Cheremosov, 1951: 21): Know the people while your father is, Know the place while your gelding is. (абын байхада хүнийетани, агтын байхада газар тани.)

3. Summary

In this paper, words which were possibly borrowed from Russian and Chinese, and unknown sources are mentioned. Those words are *arshim* (аршм) and *bedr* (бедр) from Russian, *ghanz* (ханз 'a tobacco pipe') and *buu* (буу 'a gun') from Chinese, *tämk* (тәмк 'tobacco') from an unknown source language.

If *arshim* (аршм) and *bedr* (бедр) are Russian borrowings, it is highly probable that these words, or phrases with these words, were added to the *Epos Djanghar* after the Kalmyk-Oyirad people moved into the Volga region in the 17th century. The words *ghanz* (ханз) and perhaps *tämk* (тәмк) also; and *buu* (буу), must have been known to Kalmyk-Oyirad people before they arrived in the Volga region in the 17th century, otherwise they would have appeared in the *Epos Djanghar* in the forms close to *tabak*, *kuritelinaya trubka*, *bintob*, and *rujiyo*.

Some words and old Mongolic expressions found only in the first fifteen chapters of the *Epos Djanghar*²⁴ were mentioned in this paper. Further study on both the Kalmyk and the Xinjiang texts of the various versions of the *Epos Djanghar* will find more words and old expressions widespread in Mongolic languages and ancient literatures. This would prove that this masterpiece of the Kalmyk-Oyirad people is rooted deeply in the common Mongolic oral literature, and was ever being expanded and modified in reaction to the times and the spatial environments through which it passed

REFERENCES

Badai 浩.巴岱 (1993), 「我國對《江格爾》的蒐集出版及其研究前望(代前言)」, 黑勒, 丁師浩(譯), 浩.巴岱(校訂) (1993), 『江格爾: 漢文全譯本』第一冊, 1~29, 烏魯木齊: 新疆人民出版社.

Bardaev et al. Бардаев, Э. Ч., Джамбинова, Р. А., Монраев, М. У., Каляев, А. Л., Кичиков, А. Ш., Корсункиев, Ц. К., Монраев, М. У., Муниев, Б. Д., Павлов, Д. Л., Убушаев, Н. Н. (2004), *Би Хальмг Кел Дасчанаг: Хальмг-орос толь*, Элст: Хальмг дегтр һарһач.

Bitkeev, Nikolai, Tsedenovich (2006), *The Epic «DJANGGAR»*, The 2nd scientific edition, revised (In Russian and English), Elista: Workers joint-stock company «People's printing plant Djanghar».

²⁴ That is Bitkeev et al. (1990a: 10~153) and Bitkeev et al. (1990b: 8~192).

Bitkeev Биткеев, Н. Ц. (2001), *Джангарчи (На русском и калмыцком языках)*, Элиста: АПП Джангар.

Bitkeev et al. Биткеев, Н. Ц., Овалов, Э. Б. (составление, подготовка текстов, исследование, комментарий и словарь) (1990a), *Жаңһр - Хальмг Баатрлг Эпос (Джангар - Калмыцкий героический эпос)*, Серия Эпос народов СССР, Москва: НАУКА, Главная редакция восточной литературы, Институт мировой литературы им. А.М. Горького, Калмыцкий институт общественных наук АН СССР.

Bitkeev et al. Биткеев, Н. Ц., Овалов, Э. Б. (Ответственные редакторы) (1990b), *Жаңһр: Хальмг Баатрлг Эпос*, СССР-ин Номин Академий, Обществени Номин Хальмг Институт, Элст: Хальмг Дегтр һарһач.

Bold et al. Болд, Л. (Ерөнхий редактор) нар (2008), Монгол хэлний дэлгэрэнгүй тайлбар толь, I-V, Шинжлэх Ухааны Академи Хэл Зохиолын Хүрээлэн, Улаанбаатар: "Соёмбо принтинг" хэвлэх газар.

Bulay-a, T. (2005), *Mongyol kelen-й oyirad ayalу-yin sudulul*, 烏魯木齊: Sinjiang-un arad-un keblel-un qoriy-a.

Chao Gejin (2001), "The Oirat Epic Cycle of Jangar," *Oral Tradition* 16-2: 402-435.

Cheremisov Черемисов, К. М. (1951), *Бурят-монгольско-русский словарь*, Москва.

Cho, Dong-il (1997), *Dongasia gubiseosasi ui yangsang gwa byeoncheon*, Seoul: Munhak gwa jiseongsa. (In Korean)

Choi, Won-Oh (2003), An Examination of Cases to Construct a Theory of East Asian Oral Epics (I) -The Mongol Heroic Epic, "Jangar"-, *Journal of Korean Oral Literature* 16, 485-512, The Society of Korean Oral Literature. (In Korean)

Çoyijungjab et al. (1987), *Oyirad ayalу-un üge kekelge-yin materiya*l, Hohhot: Öbör mongyol-un arad-un keblel-ün qoriy-a.

Damdinsüren Дамдинсүрэн, Цэндийн (1957), *Монголын нууц товчоо*, Улаанбаатар: Улсын Хэвлэлийн Газар.

Dong Wan et al. Тонъ, Ван, Хак-Су Ким (составители) (1987), *Русско-Корейский словарь*, Институт Русской культуры Корея Университет, Сеул: Илнём. (In Korean)

Dügersüren Дүгэрсүрэн, Түмэннасангийн (Халимаг хэлнээс хөрвүүлсэн) (2000), Улаанбаатар: "Полиграф" хэвлэлийн газар.

Gugongbowuyuan 故宮博物院(藏) (1957), 『五體清文鑑』 (*Wu ti qing wen jian*, A Five-Language Dictionary). 北京 (Beijing): 民族出版社 (Minzuchubanshe).

Heile et al. 黑勒, 丁師浩(譯), 浩爾巴岱(校訂) (1993a), 江格爾: 漢文全譯本(第一冊), 烏魯木齊: 新疆人民出版社.

Heile et al. 黑勒, 丁師浩(譯), 浩爾巴岱(校訂) (1993b), 江格爾: 漢文全譯本(第二冊), 烏魯木齊: 新疆人民出版社.

Jamcha 賈木查(主編) (2005), 『史詩《江格爾》校勘新譯 (New Edition and Translation of Epic Jangar)』, 烏魯木齊: 新疆大學出版社.

Kichikov Кичиков, А., Ш. (1978), *Жаңһр. Хальмг баатрлгг дуулвр, 25 бөлгин текст*, Т. 1-2. Москва.

Kowalewski, Joseph Étienne (1844, 1846, 1849), *Dictionnaire mongol-russe-français* I, II, III, Kasan: Imprimerie De L'université.

Lee, An-na (2013), A Study on the Origin Issue of Janggar, a Mongolian Epic, *Mongolian Studies* 34, 261~289, The Korean Association For Mongol Studies. (In Korean)

Lessing, Ferdinand, D. (General editor), Hattori Matti, Hangin John Gombojab, Kassatkin Serge (1982 edn), *Mongolian-English dictionary*, Bloomington: The Mongolian Society, Inc.

Lüngtū (1994), *Oyirad nutuy-un ayalyun-u üges-ün quriyangyui*, Hohhot: Öbör mongyol-un arad-un keblel-ün qoriy-a.

Munin et al. Мунин, Бембе (Редактор) (1977), *Хальмг-Орс толь*, Москва: «Орс Келн» нэрэлдхтэ дегтр харгач.

Otgonbayar Отгонбаяр (2009), <Joungjon> gwa <Janggar> ui bigyo yeongu: *Yeongung ui hyeongsang eul jungsimuro* ("Жангар" ба "Жуунжсон" -ы харьцуулсан судалгаа), Master's thesis at Seoul National University. (In Korean with Khalkha Mongolian abstract)

Park, Won Kil, Kisun Kim, Hyongwon Choi (2006), *Monggol bisa ui jonghapjeok yeongu* (Comprehensive Study of the Secret History of the Mongols), Seoul: Minsokwon. (In Korean)

Park, Jong-Seong (2004), "Heroic characters of <Djangar>, the Oral Heroic Epic of Mongol", *The East Asian Ancient Studies* 9, 171~206, The Association of East Asian Ancient Studies. (In Korean with English abstract)

Pürbyan Пүрбэн, Г. Ц. (1996), *Хальмгудын заңшалта бээжин тээлэр толь*, Элст: Хальмг дегтр харгач.

Ramstedt, G. J. (1976), *Kalmückisches Wörterbuch*, Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura.

Renqindaoerji 仁欽道爾吉 (1994), 『《江格爾》論』, 中國少數民族史詩研究叢書, 呼和浩特: 內蒙古大學出版社.

Seo, Dae-seok (1999), "Dongbukasia yeongungseosamunhak ui daebiyeongu", Gim, Sijun et al., *Hanbando wa jungguk dongbuk samseong ui yoksa munhwa*, 149~240, Seoul: Seoul National University Press. (In Korean)

Todaeva Тодаева, Б. Х. (1976), *Опыт лингвистического исследования эпоса «Джангар»*, Элиста: Калмыцкое книжное издательство.

Wakamatsu, Hiroshi 若松寛 (譯) (1995), 『《ジャンガル》(モンゴル英雄紋事詩2)』, 東洋文庫591, 東京: 平凡社.

Yang, Min Jong (2008), *Baikal ui gesser sinhwa: Syameon eul tonghae mannan sindeul ui segye*, Seoul: Sol. (Korean translation from Il'ya N. Madason 1941)

Yu, Wonsoo (1994), *Monggol bisa* (The Secret History of the Mongols), Seoul: Hye-An. (In Korean)

Yu, Wonsoo (2004), *Monggol bisa* (The Secret History of the Mongols), Seoul: Sakyejol. (In Korean)

Yu, Wonsoo (2007), *Gesser kan* (Arban жүг-үн ежен гесер qayan-u tuyuji orosiba), Seoul: Sakyejol. (In Korean)

Yu, Wonsoo (2011), *Janggar 1: Yeoungung eul gidarineun yumokmin ui noraе*, Ilsan: Hangilsa. (In Korean)

О НЕКОТОРЫХ ИНТЕРЕСНЫХ СЛОВАХ И ВЫРАЖЕНИЯХ, НАЙДЕННЫХ В ПРОЦЕССЕ КОРЕЙСКОГО ПЕРЕВОДА ЭПОСА «ДЖАНГАР»

Вонсу Ю (Южная Корея)

Данная работа посвящается исследованию о том, что такие слова как *арим*, *бедр*, *тэмк*, *ханз*, *буу* в эпосе «Джангар» представляются доказательства для эпоса «Джангар» о том, что этот шедевр распространялся и модифицировался в ходе содействия со временем и окружающим пространством. Полагается, что слова *арим* и *бедр*, и также предложения из этих слов, были добавлены к словарю Эпоса после того, как калмык-ойраты переселились в Поволжье в 17-ом веке. Некоторые старинные выражения из эпоса «Джангар», которые были популярны в монгольских языках, считаются доказательствами о том, что этот шедевр был глубоко укоренён в общей монгольской устной литературе.

А. Н. Биткеева (Москва, Россия)

СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ АСПЕКТ В КОНТЕКСТЕ ЯЗЫКА: ЭПОС «ДЖАНГАР»*

Язык жанров фольклора – афоризмов, загадок, благопожеланий, легенд и преданий, героического и сказочного эпоса как в зеркале отражает материальную и духовную культуру их носителей. Язык традиционного фольклора показывает самобытность, богатство и многообразие лексики, структурные особенности языка. Сравнительно-типологическое изучение версий эпического памятника «Джангар» позволяет рассмотреть самый широкий спектр языка ойрат-калмыков. Эпическая лексика позволяет обнаружить архаизмы из области мифологического представления носителей памятника, языковую картину этноса. Языковая характеристика эпоса должна быть неотъемлемым компонентом анализа поэтики народного эпоса, что в свою очередь, определяет художественное мастерство, культуру джангарчи, носителей этой поэзии.

* Статья подготовлена в рамках проекта РГНФ № 12-24-03002 а(м) «Памятники фольклора монгольских народов».

Фольклорные произведения, созданные на калмыцком языке, в условиях языковой среды их носителей, отражают прежде всего миропонимание народа, его художественное мышление и свидетельствуют о том, что их создатель – народ прежде всего истинный художник и великолепный знаток калмыцкого языка. Ярким примером сказанного может послужить эпическая поэзия. Калмыцкий героический эпос «Джангар» – уникальный памятник духовной культуры ойрат-калмыков, на сегодня известен всему миру и занимает достойное место в ряду таких произведений мировой культуры как шумерский эпос о Гильгамеше, индийская «Махабхарата», «Илиада» и «Одиссея», самый большой эпос мира, объем которого 3 млн. стихов – «Манас» и другие эпические памятники народов. В этом отношении уместно вспомнить слова народного поэта Калмыкии Д.Н.Кугультинова, что «читая «Джангар», ...нетрудно определить движение эпоса в пространстве и во времени: необозримые просторы великой Джунгарской равнины, хребты Алтая, всплески волн Иртыша и Волги как бы рисуют образ, биографию и судьбу самого создателя» [Кугультинов 1990: 8].

Язык эпоса «Джангар» понятен всем поколениям ойрат-калмыков, доступен разным социальным группам калмыцкого этноса. Язык и стиль повествования о героических подвигах доблестных богатырей эпоса во все времена был ориентиром в усвоении родного языка. Однако, вопрос о том, как шло формирование языка героического эпоса «Джангар», остается открытым. В настоящее время известно 26 оригинальных сюжета исконно калмыцких версий и свыше 70 вариантов к ним. Какие бы не возникали новые песни эпоса, они слагались на калмыцком языке.

Эпос «Джангар» повествует об исторических событиях, происходивших в далеком прошлом в жизни, быте и культуре предков ойрат-калмыков, отражает, на наш взгляд, древнейший период общественного развития – II пол. I тыс. до н.э., как справедливо указывал калмыцкий историк-археолог У.Э.Эрдниев – переход к феодализму [Эрдниев 1980:234]. Передаваясь из поколения в поколение, эпические сказания дошли до нас как историко-культурный феномен благодаря сказителям-джангарчи, которые сохранили оригинальную художественную форму и самобытность эпоса.

Важной проблемой, на наш взгляд, является вопрос о роли языковых контактов, языковой среды в бытовании народного эпоса. Язык эпоса отражает материальную и духовную культуру ойрат-калмыков, а также в определенной степени народов, соседствующих с калмыками и генетически родственных монгольским

народам. В этом смысле показательна лексика эпических песен «Джангара», а также существующих национальных* версий эпоса «Джангар», которые были записаны у исыкульских калмыков, ойрат-калмыков Синьцзяна и Внутренней Монголии (КНР) и алтайская версия эпоса «Джангар» («Янгар»). Однако, по мнению исследователей, говорить о лексике «Джангара» – это значит вести речь о языке ойрат-калмыков, проживающих в течение четырех веков на европейской части России, и о языке современных ойратов, потомков тех, кто остался четыре века назад в Джунгарии, и тех, кто вернулся более двух веков назад с берегов Волги на родовые кочевья своих предков и обосновался на территории современного Синьцзян-Уйгурского автономного района Китая [Тодаева 2001:6-7]. Пребывание ойрат-калмыков в обстоятельствах нового этно-окружения оказало существенное влияние на лексический состав их языка. В речи синьцзянских калмыков немало заимствований из китайского, уйгурского, монгольского и других языков. Вместе с тем, например, длительная разобщенность синьцзянских калмыков от европейских калмыков в целом не очень сильно влияет на понимание и общение друг с другом на исконно родном языке.

Работа по записи, публикации и изданию песен «Джангара» в Синьцзяне была начата в 70-х гг. XX века. Группой собирателей фольклора в Синьцзяне были записаны и изданы около 100 оригинальных песен и вариантов эпических песен «Джангара». Большая работа по изданию песен эпоса проделана учеными Т.Джамца, Лю-Ши-У и другими собирателями фольклора [Джамцо 1986]. Популяризация вариантов песен объясняется традиционным каноном, когда сказители должны были петь так, как усвоили от предшественников без изменений. Такова была традиция двух исполнительских школ народных рапсодов в эпическом творчестве уже упоминавшихся европейских калмыков Ээлян Овла и Поврама. Синьцзянские сказители поют песни из циклов упомянутых джангарчи. Со времени, когда в 1771 году значительная часть калмыков во главе с Убуши-ханом ушли с Волги и поселились в Синьцзяне, профессиональные джангарчи-знатоки циклов Ээлян Овла и Поврама стремились сохранить поэмы в традиционном стиле.

Житель Ховг-Сяри (Синьцзян) Рампил оказался знатоком семи песен из цикла Ээлян Овла. Он же знал песни из циклов других сказительских школ калмыцких эпических певцов. Синьцзянские

* Далее под национальными песнями эпоса «Джангар» будут подразумеваться синьцзянские, бурятские песни, версии эпоса ойратов Монголии, алтайская, киргизская, тувинская версии.

варианты в целом сохраняют традиционную сюжетную основу. Различия проявляются в стиле исполнения, а так же допускаются своеобразие в языке. В джангароведении установлено, что текстологическое изучение синьцзянских записей песен «Джангара» позволяет сделать иной вывод, чем у исследователя Т.Джамцы, который предполагал, что «Джангар» впервые бытовал среди торгутов, лишь затем популяризировался среди дербетов, чахаров, хошуттов. Его утверждение не подтверждается фактическими материалами: знанием репертуарных циклов поэм «Джангара» малодербетовских джангарчи – Поврамовской школы рапсодов и Ээлян Овла синьцзянскими эпическими певцами и сказителями. Сказители усваивали и популяризировали песни, которые перенимали от своих предшественников.

Своеобразно выглядит картина бытования «Джангара» у ойратов Монголии. Известно свыше сорока записей песен о Джангаре, многие из них – повторяющиеся сюжеты. Тексты песен были опубликованы в двух книгах, вышедших в свет в 1968 и 1978 годах в г. Улан-Баторе. Монгольский ученый У.Загдсүрэн привел сведения об исполнителях поэм о Джангаре. Он писал, что в Уля-Сутае (Монголия) в старые времена перед Новым годом ходили и рассказывали эпические сказания туульчи, знатоки «Джангара». Известны такие сказители-туульчи как Бомбожийн Хулан, Баатарын Чултэм, Раднаагийн Гэлэг. В октябре 1977 года экспедиция зафиксировала здесь книжные варианты эпических песен. Это происходит, очевидно, ввиду отсутствия там эпических школ джангарчи. Монгольские ученые Ц.Дамдинсүрэн, Д.Цэнд, Б.Содном, Х.Лувсанбалдан оставили ценные замечания о сюжетах и сказительском творчестве туульчи, исполнителей поэм «Джангара». Академик Ц.Дамдинсүрэн писал, что «Джангар» в Монголии исполняли и профессиональные эпические певцы: Д.Доосүрэн, Хомоол, Г.Самдан, Ч.Баглай и др. Эпическая традиция активно бытовала в разных регионах Монголии. У.Загдсүрэн писал, что владельцев рукописей с записями песен эпоса «Жангарын тууль» (Сказание о Джангаре) было много. Рукописи переходили из рук в руки, попадая, в частности, к собирателям фольклора. Академик Ц.Дамдинсүрэн писал, что сказитель Ч.Баглай «Жангарын тууль» заучил из книги. В его эпическом репертуаре были и песни, которые входили в цикл песен калмыцкого джангарчи Ээлян Овла, которые были изданы в Петербурге в 1908 г. и отправлены в Монголию, о чем известно из писем В.Л.Котвича к А.В.Бурдукову. Кстати, некоторые варианты к калмыцким эпическим песням идентичны по содержанию, а исполняются в стиле

монгольской фольклорной эпике. Налицо общеэпические традиции поэтического фонда. Сходные сюжетные компоненты в калмыцких и монгольских песнях «Джангара» – показатель того, что у джангарчи выработан общий фонд художественных приемов и языковых средств. Устойчивы имена собственные, черты героики богатырей. Своеобразен стиль воспроизведения текста, традиционный сюжет имеет новые микросюжеты и персонажи. В монгольских песнях «Жангарын тууль» встречаются богатыри, которые отсутствуют в калмыцких версиях: Улан-Батор, Совхи-Улан-Мэрген, Бошко-Мэрген, Лхам, Учухын-Улан-Галзу и др. Калмыцкие и монгольские версии имели, естественно, эпическую общность. О чем неоднократно подчеркивали ученые на научных мероприятиях по проблемам эпоса «Джангар» в разные годы [«Джангар» и проблемы эпического творчества тюрко-монгольских народов 1980; Джангар и проблемы эпического творчества 2004]. Разумеется, некоторые сюжеты о Джангаре сохранялись на родине предков ойрат-калмыков. При известной интерпретации сюжетов возникали новые произведения. В Монголии существуют поэмы, которых нет в других регионах бытования эпоса «Джангар», как в Калмыкии, так и в Синьцзяне. Вот почему в эпическом творчестве ойратов Монголии и калмыков России много неповторяющихся песен «Джангара».

Эпос эволюционировал в иных этно-социальных условиях, когда, в частности, часть ойратов уже жили отдельно от монголов в XVII веке. У волжских калмыков – активных участников бурных исторических событий России, эпос развивался интенсивно. Ученый Г.И.Михайлов осуществил реконструкцию былинного эпоса по сказочным элементам [Михайлов 1971]. Он утверждал, что эпос «Джангар» генетически восходит к ойратским былинам. Правомерность такого утверждения подтверждают тексты монголо-ойратских былин [Монголо-ойратский героический эпос 1923]. Разумеется, правы исследователи, которые считают, что «Джангар» волжских калмыков и ойратов Монголии имеет общее происхождение. Эпические песни подвергались некоторым изменениям в словесной ткани, определенной интерпретации в сюжетах. Г.И.Михайлову удалось осуществить реконструкцию калмыцкой былины. По остаткам былинного эпоса, а также, зная сюжетно-композиционную структуру героического сказания, он сумел построить оригинальную песнь «Бамб-Улан-Батор – сын Менке-Цаган-хана». При составлении данной былины Г.И.Михайлов обратился к творчеству былинщиков, отсекал из текстов фраг-

менты, с помощью чего сумел создать эпический сюжет. Сам же Г.И.Михайлов пишет, что «реконструкция интересна тем, что... создает представление о былом состоянии калмыцкого былинного эпоса и об общем характере произведений его, помогает познать своеобразие калмыцких былин и их связь с такими произведениями ойратов и других монгольских народов» [Михайлов 1971: 201].

При изучении текстов песен «Джангара», записанных в других регионах России и СНГ, одного сюжета в Киргизии, двух песен в Бурятии, сказки в Туве и развернутого сюжета о Джангаре в Горно-Алтайске, обнаружилось, что песни эти занесены в прошлом из Северо-Западной Монголии и не получили в иноэтнической среде дальнейшего развития. В регионах, где проживают генетически родственные народы, песни эпоса активно бытовали в репертуаре носителей фольклора, появлялись новые сюжеты. Так случилось с песнями о Джангаре и его подвигах на территории Монголии и Китая, где они получили свое развитие, так как имела языковая среда. Там, где имеется языковая среда в художественном творчестве джангарчи происходит творческая интерпретация традиционных сюжетов. Там, где не было естественной языковой среды, эпос развития не получил. Подобное произошло с сюжетами о Джангаре в Туве, где был найден фрагмент эпоса «Джангар». Профессор Тувинского пединститута Куулар Дорж осенью 1957 года у сказителя Б.Балбыра записал сказку «Чангар хан» о подвиге сына Джангара – Шил-Оол. Сказитель знал сюжеты о Джангаре, но рассказал в прозаической форме на тувинском языке соответственно тувинской сказочной традиции [Чангар-хан 1968:122–127]. Как говорят тувинские старожилы, сказители часто рассказывали о подвигах Джангара. Существуют и другие примеры подтверждающие данное положение. Немецкий монголовед Э.Таубе во время командировки в Туву в составе фольклорно-этнографической экспедиции летом 1967 г. встречалась со сказительницей Албычаныг Байаа, у которой записала восемь сказок. Сказительница поведала Э.Таубе и ее коллегам, что в детстве она слышала от своего отца 61 историю о Джангаре, где, по ее словам «выдумка стала истиной» [Таубе 1990]. Очевидно, ее отец мог усвоить сюжет о Джангаре в монастыре у знатоков эпоса – монголов, тем более, что владел монгольским и тибетским языками. Но «Джангар» она так и не исполнила, не рассказала ни одного сюжета какой-либо эпической песни, что, очевидно, объясняется общепринятой установкой сказителей – чужой эпос исполнять нельзя. Аналогичным образом обстояло дело с алтайской версией ойратской поэмы о Джангаре

(Янгаре), древним сюжетом «Джангара». Сказание о Джангаре в культуре алтайцев, надо полагать сохранилось со времени их отторжения от Джунгарского ханства в середине XV века. Сюжет поэмы (35000 стихов) был записан у сказителя Н.К.Ялатова в 1979 г. в г. Горно-Алтайске алтайским ученым И.Б.Шинжиным, эти поэмы затем им были опубликованы в трех томах в 90-х годах XX века [Янгар 1997; 1998; 1999]. Н.К.Ялатов, алтайский сказитель «Джангара» («Янгар»), рассказал сказание о Джангаре в стиле своего национального эпоса «Маадай-Кара» [Маадай-Кара. Алтайский героический эпос 1973]. В отсутствие языковой среды эпос был законсервирован и не получил развития в иноэтническом регионе. «Янгар» – одно сказание, состоящее из множества эпизодов. Это мифологическая часть эпоса «Джангар». Главный персонаж Янгарчи – дева-воительница, сестра Джангара. Уход сестры Джангара в чужой род отражает период, когда род продолжался по мужской линии, не случайно Янгарчи уходит от своего родного очага и создает семью на чужбине. Этот памятник указывает на доклассовое общество, на эпоху патриархата. Вполне возможно, что в этой форме существовало сказание о Джангаре изначально. Несомненно, сюжет бытовал на ойратском языке, поскольку, как оказалось, дед Н.К.Ялатова, в свое время усвоил песнь от старца, прибывшего из Монголии.

Алтайская и тувинская версии сюжетов о Джангаре в отсутствии языковой среды были исполнены не на ойратском языке. По всей вероятности, здесь могла отразиться и ритуальная установка сказителей, которые, обычно, не поют и не рассказывают чужой эпос, в данном случае Н.К.Ялатов и Б.Балбыр исполнили просьбу собирателей фольклора.

Несколько иначе обстоит дело с киргизской версией песни о Джангаре в записях у исыккульского калмыка Б.Сарпекова в 1929 году профессором А.В.Бурдуковым. Сюжет рассказан в форме прозы и состоит из трех частей: а) о битве Джангара с Гунан-Аюлом и Денен-Аюлом; б) о победе мальчугана над мангасом Хайсан-Толхо-Манасом; в) о поединке Хонгора с Гунан-Аюлом и Денен-Аюлом [Бурдуков]. Сразу оговорим, что сюжет о Джангаре передан в традиции киргизского эпоса «Манас», остались лишь традиционные имена главных персонажей эпоса – Хонгор, Джангар, Мингиян, Шавдал, Аранзал – кличка боевого коня правителя страны Бумбы. Несмотря на то, что «Джангар» хранился в памяти своих носителей – калмыков, в тюркоязычной среде утратил прелесть языка оригинала и подвергся значительной сюжетной трансформации.

На фоне всего художественного мира эпоса «Джангар» умело применяя поэтический арсенал памятника, сказители слагали произведения с новой сюжетной канвой. Соответственно в разных национальных версиях оригинально описываются многие детали эпического контекста. Сравним описание эпического персонажа златоуста Кэ–Джилгана в различных национальных версиях «Джангара», что наглядно продемонстрирует образность языка эпоса в зависимости от среды бытования. Характерная черта данного богатыря – красноречие. В исконно калмыцких текстах отмечаются такие его особенности: «Темэтэ кууг тошулн келдг, мөртэ көөг мохан келдг, келн гиж келнэннь арс баргсн» («До того Кэ–Джилган говорлив, что верблюд убежал чуть жив, говорил он долго и складно, что всадник на коне изнемогал от речи, которая столь едка, что кожа вся сошла с языка») [Джангар 1990:205; Жаңһр 1985:292]. В синьцзянских текстах «Джангара» подчеркнуты особенности красноречия Кэ–Джилгана иначе: «Тавн келн нутгиг алн болтл келдг Кэ–Жилһн, хасгин келиг хавшулн келдг, китдин келиг келкэртл келдг, таңһдын келиг таңшулн келдг» («Настолько говорлив Кэ–Джилган, что приводит в изумление жителей пяти кочевий, говорит он так складно, что язык казахов не сравнить с ним; китаец не устоит и станет зайкой, состязаясь с ним, а тангут при этом лишится дара речи») [Синьцзянская версия «Джангара», Т.3, п.1]. В записях песен «Джангара» у ойратов Монголии сказано, что «Кэ–Жилһнэ удан келлһнд хар усн деер керэ даам зузан өрм тогтдг» («От долгого говорения Кэ–Джилгана может образоваться «сметана» на черной воде такой толщины, что может выдержать ворону, если она сядет на нее») [Жангарын туульс 1968:12].

Связь национальных версий «Джангара» объясняется единством их происхождения. Расхождения в сюжете, трактовках отдельных деталей текста объясняются тем, что народ – носитель данного памятника, находился в различных общественно-исторических условиях. И тем не менее закономерности эпической преемственности сохраняли свои каноны. В каких бы условиях не бытовал эпос, канонические тексты сохраняли консервативный характер устной традиции. Это видно на примере песен из цикла Ээлян Овла в Синьцзяне. В Синьцзяне, вместе с тем, в силу отсутствия «школы» джангарчи, традиция Ээлян Овла стала угасать, тексты подверглись разрушению, произошел спад художественного уровня, сюжет стал предельно обеднен, язык потерял образность. Так случилось с вариантами Рампила – носителя репертуара Ээлян Овла в Синьцзяне.

Итак, популярность эпоса «Джангар» показывает что данный памятник устной поэзии был средоточием исторической памяти народа. Общие мотивы, художественные приемы, языковые средства получали иногда своеобразную трактовку согласно национальной традиции, но на материале общеэпического фонда художественной системы, понятной всем поколениям носителей «Джангара».

Как видим, языковые контакты ойрат-калмыков были разнообразны, что объясняется подвижным кочевым образом жизни народа. Следы этих языковых контактов отражают заимствования в общем лексическом составе калмыцкого языка. Лексические заимствования проникали в ойрат-калмыцкий язык не только в период пребывания ойратов на прежней Родине на Востоке, но и в Европе, начиная с XVII века, это наглядно отражает текст эпоса «Джангар». Ученые склонны подразделять заимствованную лексику калмыцкого языка на три периода исторического развития: ранний (ойратский, до XVI в.), средний (с XVII до XIX вв., включая переселение калмыков в Поволжские степи) и поздний (советский период) [Бардаев 1985:114]. В тексте «Джангара» встречаются заимствованные слова из китайского, тибетского, тюркского, персидского, русского языков и т.д. Эти заимствования вошли в живую речь народа, затем в калмыцкий литературный язык. В трудах лингвистов описаны заимствования в калмыцком языке, встречаемые в тексте эпоса «Джангар». Так, на материале анализа лексики исконно-калмыцких песен «Джангара» исследователь С.С.Харькова выделяет в нем тюркские лексические элементы. По ее мнению калмыцко-тюркские параллели составили 2, 2 % всего лексического состава эпоса. Например, заимствованные варианты терминов родства: калм. «ах» -др.-тюрк. «ага» (старший брат), калм. «эк» - др.-тюрк. «ög» (мать), калм. «үрн» (дитя, ребенок, потомок) – др.-тюрк. «üri» (сын, мальчик, юноша). Термины, обозначающие природные явления: калм. «теңгс» – др.-тюрк. *teñiz* (море), калм. «дала» - др.-тюрк. *talaj* (океан, море). Названия животных: калм. «темән» - др.-тюрк. *tevi* (верблюды), калм. «хөн» - др.-тюрк. *qoj~qojin~qoin* (овца). Заимствованные топонимы: калм. «адг» - др.-тюрк. *adaq* «устье (реки)», калм. «булг» (родник, источник) - др.-тюрк. *bulaq* (источник, канал, арык). Мифологические заимствования: калм. «белг» (символ, знак) – д.-тюрк. «*belgü*» ((при)знак, примета) [Харькова 1980:353-358]. По мнению исследователя А.М.Щербак, тюркизмы в калмыцкий язык в большинстве случаев проникли во время пребывания калмыков в Средней Азии и на Северном Кавказе [Щербак 2005: 80]. В языке эпоса присутствуют также тибетские и

санскритские элементы. Тибетолог В.О.Поляев на основе анализа текста калмыцкого «Джангара» выявил 120 слов санскритского и тибетского происхождения, в число которых входят названия растений, имена героев эпоса, драгоценности, культовые и ритуальные предметы, мифологизмы, космогонизмы и т.д. Исследователь считает, что санскритские и тибетские заимствования попали в ойрат-калмыцкий язык различными путями в XIII-XVII вв., но одним из основных источников заимствований является перевод тибетских и санскритских сочинений на монгольский и ойратский языки. По мнению В.О.Поляева к первой половине XV в., времени окончательного формирования эпоса «Джангар», в активном словарном составе ойратов уже существовали санскритские и тибетские элементы, заимствованные у согдийцев и уйгуров. Исследователь отмечает, что наличие заимствованных буддийских слов-терминов в «Джангаре» не говорит о серьезном влиянии буддизма на развитие языка эпоса. Итак, среди санскритских и тибетских заимствований в тексте эпоса встречаются заимствованные названия деревьев, растений: калм. «бадм» < санскр. padma (лотос), калм. «зандан» < тиб. can-dan < санскр. candana (сандал). Названия драгоценностей: калм. «шур» < тиб. byi-ru (коралл), калм. «шил» < тиб. «šel» (хрусталь), «эрдни» - < санскр. ratna (драгоценность), «мани» < санскр. manī (драгоценность). Философские заимствования: калм. «аршан» < санскр. gasayana (божественный напиток, нектар), калм. «шажн» < санскр. sāsana (учение, доктрина, вера) и т.д. [Поляев 1980:342-347]. В тексте эпоса встречаем также заимствования из русского языка, например, «бедр» – ведро, «плаг» – флаг, «арчм» – аршин, «бас» – база и т.п. [Жаңһр 1990: 251, 289]. Или, в тексте песни о Джангаре читаем: «Алтн караниг авч ирэд өмскдг болна» (Принесли шапку с золотой коронай и надели). Или: «Кууц..үлд...» (Меч куцый) [Жаңһр 1990 249, 262]. Монголовед С.А.Козин верно утверждал, что заимствования из русского языка в «Джангаре» составляют немногочисленную группу. Так, он приводит следующие примеры: «xān-knes» – хан- князь, «juluy-basmay» – чулки-башмаки, «küñdŭ meseyin šabla» – тяжелый меч-сабля. Кроме заимствований лексических С.А.Козин обратил внимание и на семасиологические заимствования, например, «laša yumar tiyijelegsen» – сургучом припечатано, «dolōn хjноу, үйčin tabun хоноу» – семь суток, тридцать пять суток, т.е. неделя, пять недель, «jiwer» – крыло, в смысле «фланг» ~ общемонгольскому «уаг» – рука, фланг [Козин 1940:70]. Сравнивая количественное соотношение русских заимствований в бурятских героических

сказаниях и калмыцком эпосе «Джангар», исследователь приходит к заключению, что эпос «Джангар» зародился не в Поволжье, а гораздо раньше, вероятно, еще на территории Джунгарии, а русские заимствования, понятно, являются позднейшими наслоениями, заимствованными, во время передвижения калмыков по Сибири, в период между 1630 по 1771 г., возможно даже опосредованным путем в результате контактов с тюркскими народами [Козин 1940: 71].

Разнообразно представлены в эпосе «Джангар» топонимы, отражающие ареальную условность. Имеются названия, которые соответствуют реальным географическим объектам: Эрцес хол – река Иртыш, Алта-уул – Алтайские горы, Шар хол – река Хуанхэ, Һаң дала – океан Ганг и т.д. Предки калмыков находились в тесном общении с иноязычными народами, в частности, с киргизами, поэтому в тексте национальных версий эпоса присутствуют реки Нарын и Тон, в синьцзянских песнях находим такие эпические топонимы как Тюнктя, Могать. В исконно калмыцких песнях эпоса данные топонимы отсутствуют. Как видим, в эпосе отразились специфические реалии, представляющие среду бытования. Ученые отмечали не раз, что в эпосах тюрко-монгольских народов много сходств и объясняли это былыми контактами их носителей в прошлом. Правоммерно утверждение А.А.Бурыкина, который объясняет, в частности, причину наличия в калмыцком и эвенском фольклорном эпосах фразы об одиноком кизиловом дереве, из которого обычно делается рукоять плети богатыря: «комплекс представлений, связанных с одиноко стоящим деревом..., оказывается... дифференцированным..., он у обоих этносов имеет общие анимистические истоки...» [Бурыкин 2002:164]. В «Джангаре», надо полагать, скрыт ключ для понимания всего эпоса народов Центральной Азии.

Ранее уже говорилось, что фольклорные памятники бытуют в условиях языковой среды их носителей, отражают мировоззрение и особенности жизни носителей той среды в которой они создавались. Надо заметить, что в истории ойрат-калмыков были реформы письменности, но они не отражались на языке фольклора. Нормативный характер языка фольклора в целом не подвергался изменениям. Героические поэмы о Джангаре устойчивы в текстовом отношении, находятся под влиянием канонических правил «исполнять поэмы так как певали предки», но все же джангарчи допускали внесение диалектных слов в повествование. Например, в репертуаре сказителя советского периода М.Басангова (выходца из торгутского улуса) встречаются торгутские диалектизмы.

К примеру, “гедргэн” (обратно) вместо “хэрү”. Или, наблюдается диалектная особенность в употреблении окончаний существительных в родительном падеже вместо окончания –ин, этим сказителем употреблялись в основном окончания –ан, –эн, свойственные торгутскому говору. Или, например, диалектные проявления на фонетическом уровне. При исполнении «Джангара», по наблюдению исследователей, в произношении торгутских джангарчи звук «г» использовался активно: «Зандн хумха болн яңглынь цуглулв» («сухие ветки сандала и орешника собрал») [Джангар 1990:174, 361]. Джангарчи, представители дербетского улуса, например, Ээлян Овла произносили «һ»: «Зандн хумха болн яңһлынь цуглулв». Еще один пример: «Улан шар бүчрнь өөгин цецг болв» («Желто-красные ветви его подобны лесным цветам») (торгутский вариант), и «Улан шар бүчрнь өөһин цецг болв» (дербетский вариант) [Джангар 1990]. Многие диалектизмы, встречающиеся в “Джангаре”, вошли в литературный калмыцкий язык.

На фоне анализа всего эпического материала национальных сказаний о Джангаре (исконно-калмыцкие, монгольские, алтайское сказание и др.), сложившихся и бытовавших в разных социально-исторических условиях, возможно определение этимологических значений слов, встречающихся в эпосе «Джангар». Так, интересна этимология некоторых понятий, встречаемых в тексте эпоса. Существует несколько вариантов происхождения слова “Бумба”, названия эпической страны. Вариант первый. Согласно историческому преданию тибетцы происходят от трех братьев: Бум-чжай, Бум-гян, Бум-яг. Предание гласит, что с тех далеких времен к началу XX века прошло 1000 лет, а численность тибетцев дошла до ста тысяч (бум). С ними проживали монголы, которые были расселены на четырех административных территориях, а на одной из них проживало одно из ойратских племен – торгуты. Вполне допустимо, что среди них жили джангарчи – певцы и сказители эпических сказаний о Джангаре. Фольклорно-эпические традиции главного богатыря эпоса «Джангар» и его страны Бумбы сближали историко-культурное прошлое тибетцев с культурой народов Центральной Азии. Семантика слова «Бумба», очевидно, связана со значением числа «бум» (100 тысяч). Возможно, сказители этим словом символизировали достаток и благополучие эпической страны Бумбы – страны «вечной молодости», «священно прекрасной страны» (үкл уга моңк, эрүн сээхн). Вариант второй. Фольклорист С.Ю.Неклюдов считает, что эпический этноним «Бумба» связан с представлением о вселенной, об ее центральной обла-

сти – среднем мире, исходя из того, что тибетское слово «Бумба» обозначает куполообразную часть буддийской ступы (субургана), символически обозначающую средний мир, покрытый небесным сводом [Неклюдов 1980:102]. Можно предположить, что оба варианта слова «Бумба» взаимодополняют друг друга. Семантика слова «Джангар» в настоящее время имеет несколько вариантов, но самым реальным, на наш взгляд, является толкование его смысла академиком Б.Я.Владимирцовым: «владыка мира» [Владимирцов 1923]. Идейному содержанию памятника подчинено стремление главного персонажа Джангара и его отважных воинов установить мир не только в своей стране, но и во Вселенной. Несмотря на гиперболизацию, в эпосе нашли реалистическое отражение типические качества предков калмыков, которые самоотверженно отстаивали свободу и независимость в напряженной борьбе с врагами. Героические черты персонажей художественно обобщены и доведены до уровня идеальных, поэтому стали неизменными на протяжении столетий, так как служили образцом подражания для нового поколения людей.

На разных стадиях своего развития калмыцкий язык впитывал разные уровни исторического, общественно-экономического развития ойрат-калмыков, их материальную и духовную культуру. Это дает возможность проводить различного рода реконструкции, лингвистические, сравнительно-исторические исследования. Лексика, отражающая материальную и духовную культуру калмыков в эпосе «Джангар», описана в работах ученых-монголоведов: С.А.Козина, Б.Х.Тодаевой, Г.Ц.Пюрбеева и др. [Козин 1940; Тодаева 1976; Пюрбеев 1993]. Так, в исследовании монголоведа Г.Ц.Пюрбеева находим термины социальной организации кочевого государства, хозяйственной деятельности кочевого общества калмыков, а также растительного и животного миров, окружающих носителей «Джангара» [Пюрбеев 1993:38–74]. Г.Ц.Пюрбеев отмечает две системы художественного осмысления мира в «Джангаре»: мифопоэтическую и героическую [Пюрбеев 1993:118]. Вместе с тем, в языке эпоса встречаются и общемонгольские слова: «һал» (огонь), «тенгр» (небо), «сар» (луна) и т.п. Есть исконно бурятские лексические элементы, которые на калмыцком и монгольском звучат иначе, например, слово «волшебный» произносится на калмыцком и монгольском «илв», а на бурятском «аб».

Под влиянием общества непрерывно происходят изменения в структуре языка. Этому влиянию в первую очередь подвергается лексический состав языка. В лексике сохраняются те слова, ко-

торые прошли отбор временем, востребованы обществом, имеют четкое значение, созданы согласно словообразования языка. В текстах памятника можно встретить обилие архаических элементов, отражающих миропонимание предков калмыков. Архаические пласты эпоса, характер изображения военного оружия, предметов быта, орудия труда, одежды носят устойчивый характер на протяжении тысячелетий, многие вошли и в литературный язык, но есть архаизмы, которые вышли из употребления, они плохо изучены в этимологическом плане. Например, при описании плети богатыря в эпосе «Джангар» встречается слово «гюши» – род серебра: «Гүш мөнгн салдрһта» (Петля плети из серебра гюши) [Жаңһр 1990:119]. Или, заимствованные термины из ламаистской мифологии, характерные для разговорной лексики религиозных служителей. Например, вождь эпической страны Бумбы Джангар обещает тому, кто выполнит его задание, простить три смертных греха, а после трех калып переродиться с ним во всеблаженной стране: «Өмндән күрх һурвн ик буруһинь өгнәв, ...һурвн һалвин эцст... жирһлтә теңгрин орнд... төрнәв» [Жаңһр 1990:115]. Слово «һалв» (кальпа) означает период, измеряющийся тысячелетиями в мифологии монгольских народов. В индийской мифологии один день жизни богов равен тысяче лет людей, вполне естественно, что калмыки, буддисты по вероисповеданию, сохранили мифологическое представление индусов о кальпе, слово было заимствовано и отражено в эпосе «Джангар». В современном калмыцком языке данное слово отсутствует. К устаревшей лексике калмыцкого языка можно отнести и такие слова, встречающиеся в эпосе «Джангар»: «шитм харһа» (лиственница), «йарһа» (кизил), «арц» (можжевельник), «туулн темән» (пятилетний верблюд), «таалыг темән» (трехлетний верблюд), «гөрәл» (антилопа), «хул» (кулан), «тавг» (деревянная чаша), «уурц» (лачуга), «аср» (большой шатер), «бәэр» (крепость), «балт» (секира), «удһн» (шаманка), «бө» (шаман).

Несколько слов о религиозных представлениях калмыков и их отражении в лексике эпоса «Джангар». Б.Я.Владимирцов отмечал, что «калмыки в свое время подверглись влиянию буддийской, тибетско-индийской культуры, они сумели вместе с кочевым бытом соединить известные культурные приобретения. Все эти известные условия жизни калмыков должны были отразиться и отразились на их национальном, героическом произведении, на их поэме о Джангаре» [Владимирцов 1967:24]. В «Джангаре» герои живут и действуют в среднем, земном мире (дунд орнд), а их враги – в нижнем (дорд орнд) или в верхнем (деед орнд) мирах. Во

вступительной части эпоса повествуется о том, что покровителем людей является Заян, семь старцев (Долан Өвгөн) наделяют счастливыми судьбами людей. Они, как и «Белый старец вселенной» (Делкэн цаһан Өвгөн), следят за мирной жизнью людей на земле. Религиозная мифология, космогонические мифы представляют собой широкий круг буддийского пантеона. Ламаистская мифология, ее мотивы встречаются в описаниях богатырей, например, в описании внешнего облика Хонгора: «Маннаднь Мээдрин гегэни дүр бүтгсн, ора деернь Очр-Сада бурхн хонглсн» («На лбу его светлый образ (божества Майтрейи) запечатлен, на темени его – образ Бурхана Очир-Садо отражен») [Джангар 1990:156, 343-344] Появление первочеловека связано с возникновением земной жизни, о чем повествуется в зачине памятника. «Эртин эхн цагт харгсн, эн олн шажн делгрх цагт харгсн Жаңһр» (В начале ранних времен, в пору распространения веры бурханов родился Джангар) [Джангар 1990:10, 196]

В «Джангаре» широко представлены культовые объекты, например, огонь (һал) является средством защиты и очищения у всех народов Центральной Азии, которые совершали обряд жертвоприношения огню (һал тээлһн). Во время смены пастбищ у кочевых народов было принято пропускать между кострами скот, телеги со скарбом; после заселения нового жилища совершался обряд очищения огнем (һалар цеврлх), жилище освящали зажженными благовониями (кужин үнрэр цеврлх). Солнце у всех народов воспринимается как источник жизни. Огонь сравнивался с солнцем (нарһла эдл), поэтому считается большим грехом втыкать палку в костер (һалд мод хадхдго). Гора Сумеру (Сөмр уул) у калмыков – это космический центр. Считается, что на вершине этой горы обитают небожители, а потому им приносят жертвы. Особенно на раннем этапе развития эпоса «Джангар» люди обожествляли реки, моря, горы, а потому им поклонялись [Янгар 1997].

Образы фольклорного эпоса, как известно, собирательные. Личные отношения героев эпоса «Джангар» имеют решающую роль в развязке общенациональных интересов. Любой герой из эпоса «Джангар» воплощает в себе черты всего народа. Воспевая подвиги одного богатыря, эпический певец имел в виду всю дружину. На каком бы языке не бытовали песни «Джангара», сохраняется основная идея – идея защиты родных земель, независимости народа, мира в стране Бумбе. В алтайской версии о Джангаре на алтайском языке содержится интересное сведение о том, что семь звезд «Большой медведицы» (Долан Бурхн) – это богатыри

Джангара, которые сверху наблюдают за жизнью мирян, когда же наступит беспокойное время, то они спустятся с небес и наведут порядок на Земле.

Все языковые элементы, необходимые для создания героического характера богатыря, окружающей его среды, жизненных обстоятельств показаны при помощи стилистических средств художественного изображения, которые составили художественный арсенал эпоса. Богатство языка, его образность, поэтические формулы калмыцкой народной речи трудно передать на другой язык, так как художественный смысл состоит в звуковой гармонии, сбалансированной ритмике, рифме, аллитерационных созвучиях, а также в строгом стиле повествования. В приемах и средствах создания эпических образов в «Джангаре» большая роль принадлежит художественной традиции. В арсенале изобразительно-выразительных средств джангарчи имеется набор готовых «общих мест» (*loci communes*), эпитетов, гипербол, сравнений, метафор и т. д. Строгий эпический стиль повествования «Джангара» обеспечивается умелым использованием «общих мест», которые переходят из песни в песнь. Словесное оформление общих мест устойчиво сохраняется и активно используется талантливыми сказителями. «Общие места» в «Джангаре» – это описание портрета богатыря, его сборов в поход, картины боев, описания коней богатырей и т. д.

Лексические элементы, являясь в эпосе средством художественной выразительности, употребляются всякий раз, когда сказитель хочет придать большую силу звучания конкретному объекту. В синьцзянских текстах эпоса встречаются стилистические приемы, которыми не пользуются волжские джангарчи. Например, гиперболы: «Түмн уул нургсн мет унад одва» (Когда Хонгор рубил коня мангаса Хотхр Хара, то показалось, что рухнуло 10000 гор). Следующая гипербола, описывающая колдовскую силу противника, встречается только в синьцзянских текстах: «Мөрнэс унсн килһсн мөрн болж гүүлгэд, өрсөн цусн церг болж босад, дээллдэд бээдгнь эн гинэ» (когда Хонгор убил мангасов, то волос, упавший с коня, превращался в коня, капли крови превращались в воинов) [Синьцзянская версия «Джангара»]

Часто встречаются сравнения, которые используют все джангарчи в типологически сходных эпизодах: герой отдыхает во время долгого странствия так: «Сур мет сунах, суха мет улаһад» (Растянувшись как ремень, раскрасневшись как дерево – суха) [Синьцзянская версия «Джангара». Т.5, п. 7].

В синьцзянском «Джангаре» много оригинальных литот, которых нет в других национальных песнях эпоса: «Ааһин чинэн нуурин дунд бээсн нуһсншг үзгдвэ» (герой посмотрел издали на свои кочевья, они выглядели так: дома, словно утки, плавающие в середине озера с чашу величиной) [Синьцзянская версия «Джангара». Т.5, п. 7].

Аналогичным образом в эпическом повествовании синьцзянских сказителей можно обнаружить и эпитеты: «буһш улан хээсн, будг улан цэ» (Красный казан, как горшок, красный чай, как краска) [Синьцзянская версия «Джангара». Т.5, п. 7].

Из фольклорных жанров чаще встречаются в эпических песнях афоризмы. Вот один из примеров афоризмов, не встречающийся в «Джангаре» волжских калмыков:

Хаандан деерлгсн хатн
Орн-нутгтан олз уга,
Ханьдан деерлгсн күүкд күн
Гер-бүлдэн олз уга.

От ханши, проявляющей надменность над ханом,
Нет пользы для страны.
От женщины, проявляющей надменность над супругом,
Нет пользы для семьи.

Итак, поскольку сюжет эпоса вобрал в себя разные фольклорные жанры пословицы, поговорки, фрагменты сказок, небылицы, мифы, это способствовало формированию особого языка эпоса, богатого образно-стилистическими приемами, что в свою очередь способствовало формированию наддиалектного литературного языка, понятного всем поколениям калмыков.

Эпические певцы и сказители развивали песенные сюжеты в разных регионах в пределах языковой (калмыцкой) нормы, определенной художественной системы, поэтического фонда, выработанного поколениями носителей эпоса «Джангар», но для полнокровного бытования эпоса нужна естественная языковая, эпическая среда. Бытование эпоса «Джангар» и других жанров фольклора в иноэтнической среде влияло и на сюжетную трансформацию эпоса, стиль исполнения песен эпоса. На примере киргизской версии о Джангаре, хранившейся в памяти сарт-калмыков в тюркоязычной среде видим утрату прелести языка оригинала и то, что эпос подвергся сюжетной трансформации.

Тюркские, санскритские и тибетские заимствования свидетельствуют о бывших исторических контактах калмыков с иноязычными народами [Щербак 2005], а также о периоде распространения буддизма, ламаизма. Наличие мифологического сюжета в эпосе «Джангар», ламаистской мифологии и космогонических мифов показывает, что ойраты, вероятно, имели мифические сюжеты о богатырях. Архаизмы «Джангара» не влияют на идейное содержание памятника, хотя присутствуют в той или иной мере во всех его национальных версиях.

Учитывая то, что в контексте эпоса «Джангар» искусно вплетены другие фольклорные жанры – афоризмы, сказочно-мифологические элементы, составившие художественный фонд в поэтическом арсенале джангарчи, можно предположить о сложившейся традиции в их творчестве. В естественной языковой среде в художественном творчестве джангарчи не только соблюдаются каноны, но и происходит творческая интерпретация традиционных сюжетов. Только в этом случае сохраняется богатый образный язык сказаний, которые могут быть опорным материалом в изучении национального языка.

Литература

1. Бардаев Э.Ч. Современный калмыцкий язык. Лексикология. Элиста, 1985.
2. Бурдуков А.В. Архив КНИИФЭ (ныне КИГИ РАН). Шифр: Ф. 5, оп. 2, ед. хр. 6.
3. Бурыкин А.А. Почему рукоятка плети Хонгора сделана из одинокого кизилового дерева (еще один этнографический комментарий к мотивам «Джангара») // Калмыки и их соседи в составе Российского государства. Элиста, 2002.
4. Владимирцов Б.Я. Монголо-ойратский героический эпос. Пб.– М., 1923.
5. Владимирцов Б.Я. О «Джангаре». Элиста, 1967.
6. Джангар. Героический эпос калмыцкого народа. Серия «Эпос народов СССР». М.: Наука, 1990.
7. Джамцо Т.О. О состоянии собирания, сохранения, издания исследования в Сынцзыне героического эпоса «Джангар»: Материалы XXIX международной конференции по алтаистике (Ташкент, сент. 1986 г.). На старокалмыцком письме.
8. «Джангар» и проблемы эпического творчества тюрко-монгольских народов // Материалы Всесоюзной научной конференции (Элиста, 17-19 мая 1978). М., 1980.

9. «Джангар» и проблемы эпического творчества // Материалы международной научной конференции (Элиста, 22-24 августа 1990 г.). Элиста, 2004.
10. Жаңһр. Хальмг баатрлг эпос. I боть. Элст, 1985.
11. Жаңһр. Хальмг баатрлг эпос. II–ч боть. М., 1990.
12. Жангарын туульс. Улаан баатор, 1968.
13. Козин С.А. Джангариада. Героическая поэма калмыков. М.-Л., 1940.
14. Кугультинов Д.Н. Смирятся души моей тревога... // «Джангар». Калмыцкий народный эпос. Новые песни. Элиста, 1990.
15. Маадай–Кара. Алтайский героический эпос. Запись текста, перевод на русский язык и приложения С.С.Суразакова. Серия «Эпос народов СССР». М.: Наука, 1973.
16. Михайлов Г.И. Проблемы фольклора монгольских народов. Элиста, 1971.
17. Монголо-ойратский героический эпос. Вступительная статья, перевод и примеч. Б.Я.Владимирцова. ПГ.-М., 1923.
18. Неклюдов С.Ю. Мифология «Джангара» и проблема формирования памятника // «Джангар» и проблемы эпического творчества тюрко-монгольских народов: Материалы Всесоюзной научной конференции. М.: Наука, 1980.
19. Поляев В.О. Тибетские и санскритские лексические элементы в языке эпоса «Джангар» // «Джангар» и проблемы эпического творчества тюрко-монгольских народов. М., 1980.
20. Пюрбеев Г.Ц. Эпос «Джангар»: Культура и язык Элиста, 1993.
21. Синьцзянская версия «Джангара». Т.3. Песнь 1.
22. Синьцзянская версия «Джангара». Т.5. Песнь 7.
23. Таубе Э. Следы «Джангара» в Туве // Тезисы докладов и сообщений Международной научной конференции «Джангар и проблемы эпического творчества». Элиста, 1990.
24. Тодаева Б.Х. Опыт лингвистического исследования эпоса «Джангар». Элиста, 1976.
25. Тодаева Б.Х. Словарь языка ойратов Синьцзяна. Элиста, 2001.
26. Харьков С.С. Тюркские лексические элементы в эпосе «Джангар» // Материалы Всесоюзной научной конференции ««Джангар» и проблемы эпического творчества тюркско-монгольских народов». М.: Наука, 1980. С. 353–358.
27. Чангар–хан. Тувинская версия // Ученые записки КНИИИ-ЯЛИ. Серия филологии. Выпуск 5. Элиста, 1968.

28. Щербак А.М. Тюрко-монгольские языковые контакты в истории монгольских языков. М., 2005.

29. Эрдниев У.Э. Калмыки. Историко-этнографические очерки. Элиста, 1980.

30. Янгар. Горно-Алтайск, 1997. Т. I, 1998. Т. II, 1999. Т. III.

SOCIOCULTURAL ASPECT IN LANGUAGE CONTEXT: EPOS «DJANGGAR»

Aisa N. Bitkeeva (Moscow, Russia)

The author presents a comparative-typological research of different versions of the epos «Djanggar» that allows to consider a wide spectrum of language of different Oirat groups.

А. С. Лиджиева (Элиста, Россия)

К ВОПРОСУ О ЧАСТОТНОСТИ СОМАТИЧЕСКОЙ ФРАЗЕОЛОГИИ (НА МАТЕРИАЛЕ НАЦИОНАЛЬНЫХ ВЕРСИЙ ГЕРОИЧЕСКОГО ЭПОСА «ДЖАНГАР»)

Фразеология – одно из самых ярких и действенных средств языка. Не случайно ее образно называют жемчужиной речи. Современные фразеологические исследования охватывают разные проблемы, связанные с семантикой, структурой и составом фразеологизмов, в целом с особенностями и правилами их функционирования. К числу актуальных дискуссионных проблем фразеологических исследований относятся вопросы дальнейшего уточнения понятия фразеологической единицы, соотношения фразеологизмов с другими единицами языка, сущности процессов возникновения и закрепления в языковой системе новых фразеологических оборотов, эмоциональных и оценочных характеристик фразеологических единиц (далее – ФЕ).

Если раньше проблематика фразеологии исчерпывалась в основном выяснением критериев фразеологичности [ЛЭС 1990: 684], то сегодня значительный интерес вызывает описание фразеологизмов по тематическим группам. «Лингвистический энциклопедический словарь» определяет фразеологическую единицу как общее название семантически связанных сочетаний слов и предложений, которые в отличие от исходных с ними по форме синтаксических структур, не производятся в соответствии с общими закономерно-

стями выбора и комбинации слов при организации высказывания, а воспроизводятся в речи в фиксированном соотношении семантической структуры и определенного лексико-грамматического состава.

Во фразеологизмах запечатлен многовековой путь народа, его богатый трудовой опыт и бесценные сокровища человеческой мысли. Калмыцкий язык богат ими. Они отражают национальную специфику языка, его самобытность. Глубокое усвоение соматической фразеологии и всестороннее изучение других тематических групп ФЕ составляют необходимое звено в обучении языку.

В калмыцком языке так же, как и в других, существует два вида сочетания слов – свободные и несвободные. Свободные сочетания слов представляют собой простейшие формы соединения двух и более самостоятельных слов, грамматически оформленных между собой. Они характеризуются непроемкостью, делимостью всего сочетания на отдельные слова, семантической и синтаксической самостоятельностью компонентов [Бардаев 1985: 138].

Несвободные словосочетания называют еще устойчивыми. Как правило, они возникают на свободных. Таким образом, несвободные словосочетания – это особые выражения, отличающиеся от обычных сочетаний слов несколькими признаками:

- несвободные появляются в результате развития у свободных сочетаний единого значения и синтаксической нечленности их компонентов на отдельные элементы: калмык. *кишг уга домбран цоксн улс* (букв. играющие на своих домбрах люди) – пер.: несчастные бродяги;

- в языке данный тип не создается заново, в речи воспроизводятся всегда в одной и форме.

Соматизмы становятся предметом пристального внимания ученых-лингвистов сравнительно недавно – в конце XX - начале XXI веков. Это происходит с большим пониманием того, что невозможно изучать язык без его носителя. Соматическая лексика – это результат познания окружающего мира через самого себя. Фразеологизмы с компонентом-соматизмом на материале монгольских языков рассматриваются в трудах Т. А. Бертагаева, Г. Ц. Пюрбеева, Э. Ч. Бардаева и других ученых. Однако изучение соматических фразеологических единиц (далее – СФЕ) в работах ученых носит лишь фрагментарный характер, нет комплексного изучения соматической лексики. Это вызвало необходимость выявить, систематизировать и описать калмыцкую соматическую фразеологию, показать спектр переносных значений отдельных лексем, обозначающих части тела человека.

СФЕ занимают особое место во фразеологии любого языка. Человек как часть окружающей среды всегда сравнивает ее со своим физическим и духовным состоянием, а потому изучение языка не представляется наиболее полным без изучения самого человека. Соматизмы принимают активное участие в образовании фразеологизмов. Они обозначают как внешние части тела человека (нога, ухо и т.д.), так и внутренние (сердце, легкие и т.д.). СФЕ – это фразеологизмы с зависимым компонентом наименования части тела.

Материалом исследования послужил героический эпос «Джангар», он является творением эпического творчества монголоязычных народов, прежде всего, калмыков, в прошлом ойратов, благодаря которым и удалось сохранить для науки и мировой культуры героический эпос «классической формации». «Джангар» отражает своеобразный быт кочевого народа, его традиции и культуру. Сегодня существуют разные версии героического эпоса, но мы ограничились только двумя – калмыцкой и синьцзянской. Нами проанализированы вступление и первые шесть песен каждой версии эпоса (12 песен).

В данной статье рассмотрим соматические фразеологические единицы с выделением наиболее частотных компонентов. Материалом послужила авторская картотека, содержащая 56 СФЕ в 231 словоупотреблении в калмыцком языке. Все соматизмы мы ранжировали с точки зрения их частотности, проанализировав 5 наиболее частотных СФЕ.

Калмыцкая версия эпоса «Джангар»:

1. Көл «нога» - 20:

– Арнэл Зеердиннь үрэ цагт,

Көл өргж моргдсн... [Джангар 1990: 9]

В третье лето вступив едва

(Аранзалу – его коню –

Было в то время только два),

Джангар сел уже на коня.

– Өл Маңхн Цаһан уулнь [Джангар 1990: 10]

Һазр теңгр хойрин киисн болад,

Өрүн һарх нарни көл дор

Маңханад бээдг гиинэ.

Тесен был простор степной

В пятимесячный путь шириной;

Точно пуп небес и земли,
Высилась лысая там гора,
Видимая издали.

2. Амн «рот» - 14:

– Көвүнәнн седкл тевчэд, [Джангар 1990: 19]
Хойрин алхад, хурвдхла,
Шархин амн деер һарч ирчкэд,
Унл уга бээһэд бээв...
Һаран намчн сөгдэд суухла,
Сумн унад одв.

Стала на колени Герел,
И для горячих молений Герел
Обе ладони вместе свела.
Выпала сразу из раны стрела,
Сразу же Джангар был исцелен.

3. Нүдн «глаза» - 13:

– Өэрстин хар елдгэн хар чирэд, [Джангар 1990: 32]
Киитн хар нүдэрн дөрвн талан хэлэв.

Взглядом холодным окинул нойн
Землю со всех четырех сторон.

4. һар «рука» - 8:

– Шатр болсн бумблвнь эврэн босгсн, [Джангар 1990: 10]
Шарин дөрвн төрэн һар деерэн авгсн,
Шар нарн доркан эзлгсн,
Эзн нойн гих нерэн
Ик хол һазрт тархагсн бээдг.

И когда настала пора
Ханы всех четырех ветров
Желтых с собой привезли мастеров.
Выбрали прежде всего мастера
Из месяцев самый святой,
Самый священный день из дней,
Чтобы работа пошла верней.

- Төр шажн хойринь һар деернь бэрүлтн, - гиж [Джангар 1990: 20]
Бөк Мөңгн Шигширһд келж бээнэ.

В эти прекрасные годы его обручите с ханшей Шавдал.

5. Цусн «кровь» - 7:

– Цуснас улан халхта, [Джангар 1990: 12]

Цаснас цаһан саһната.

Крови алее губы ее,

Снега белее губы ее.

Синьцзянская версия эпоса «Джангар»:

1. Көл «нога» - 15:

– Өрүн нарх нарни көл дор [Джангар 2005: 30]

Маңһаһад бээдг гинэ.

Утреннее солнце лучи спускает вниз. Блистает в небе.

2. Нүдн «глаза» - 13:

- Мөсн хар нүднй йораларн эргэд, [Джангар 2005: 36]

Довтлх шоңхрин нүд һарад,

Ийгән-тиигән хэлән күүндхэрн...

Холодным черным взглядом туда-сюда быстро вращает вокруг.

3. Амн «рот» - 10:

– Келн амн уга келкэ милхэ [Джангар 2005: 52]

Киилһсн хамрта жуһндамудыг кудада...

Без языка, без рта, заика

С разбитым тонким носом

4. Күзүн «шея» - 10:

Шил күзүндән күргл уга [Джангар 2005: 51]

Шивн хайн гүүһэд һарад одв.

Не дотрагиваясь стеклом до шеи

На ходу бросаая, убежал.

5. Толһа «голова» - 8:

Өсргсн толһа ова болад, [Джангар 2005: 49]

Үкгсн күүр уул болад,

Унгсн мөрдни күүрт өөглгдэд...

Голова как холм,

Как мертвая гора,

На весу свивает...

Отметим, что символическое значение имеют только части тела, относящиеся к внешним органам. Интерес представляют коннотативные оттенки наиболее частотных из них.

Толһа (голова) человека отвечает за мышление. Например, *толһад эһн уга болхла, хойр көлд чигн амр уга* (если нет ума в голове, то ногам покоя нет). Он символизирует способности человека, другие фразеологизмы говорят о характере.

Келн (язык) отвечает за общение, обмен информацией, что является главным символическим смыслом. Часто язык имеет значение виновного в чрезмерной болтливости. Отрицательная оценка языку дается и в значении вредить другим и излишняя болтливость.

Нүдн (глаза) символизируют получение информации. Как правило, большинство примеров с данным компонентом-соматизмом обозначают внутренние положительные качества человека или, наоборот, их отсутствие, характер. Глаза отражают и эмоциональное состояние.

Һар (рука) употребляется в разных значениях – мастерство (*урн куунә һар уханла үүрлнә* - руки мастера дружат с умом), деятельность, общение с отрицательной семантикой, т.е. скрывать чужие плохие дела.

Амн (рот) отвечает за обмен информацией. Преобладают СФЕ со значением «болтливый».

Можно отметить, что основой переноса значений является сопоставление признаков. Например, *толһа* (голова) может ассоциироваться с верхней или передней частью (изголовье), либо с умственной деятельностью человека (тупоголовый). И так далее для всех фразеологических единиц с компонентом-соматизмом.

Таким образом, проведенный анализ показал, что наиболее частотными соматическими компонентами в составе калмыцких фразеологизмов являются такие лексемы, как *толһа* (голова), *келн* (язык), *нүдн* (глаз), *Һар* (рука), *амн* (рот), *көл* (нога), *цусн* (кровь), *кузун* (шея). Имеются и единичные примеры – *шүдн* (зубы), *нурһн* (спина, позвоночник) и другие.

Соматическая лексика очень активно участвует в образовании фразеологизмов. Являясь частью фразеологической системы калмыцкого языка, соматические фразеологизмы обладают повышенной эквивалентностью, выделяющей их из общего числа фразеологизмов. Необходимо отметить, хотя и существует много частей тела, большинство из них стало известно чуть более века назад. Эти лексемы не распространены в пословицах и поговорках. И, как показывает проведенный анализ, символическое значение имеют части тела, относящиеся к внешним органам.

Таким образом, проведенный анализ показал, что во фразеологии обоих языков изобилуют слова, называющие органы чувств, посредством которых человек воспринимает действительность, познает ее и самого себя в ней. Наиболее частотными соматическими компонентами по фразеологической активности в составе калмыцкого эпоса «Джангар» являются такие лексемы, как нога, рот, глаза, рука и кровь, которые составляют 56% всех соматических фразеологических единиц данного исследования. Имеются и единичные примеры ФЕ с компонентом «части тела».

Наиболее частотными соматическими компонентами в составе калмыцких фразеологизмов синцзянской версии эпоса «Джангар» являются лексемы нога, глаза, рот, шея и голова – 46% СФЕ. Также имеются единичные примеры соматизмов. Причем в обеих версиях эпоса функционируют одинаковые по частотности соматизмы – нога, глаза и рот. Это связано с тем, что во фразеологии калмыков, проживающих на разных территориях, нет значительной разницы. Но в синцзянской версии есть заимствования из китайского языка, в калмыцкой – из русского. Это связано с географическим положением, влиянием других культур на родной язык.

Стоит отметить, что высокий процент употребления соматизмов является характерной чертой фразеологической систем обоих исследуемых языков. ФЕ, функционируя в речи в составе предложений, свободных словосочетаний, включаются в семантические и грамматические связи с другими членами предложениями или компонентами словосочетания. В такие связи фразеологические единицы вступают как целостная единица, т.е. как слово со словом [Гасанова 2012: 175]. Компоненты нога, рот прямо соответствуют чувственной (глаза, рука) и логической (голова) ступеням познания. Эти СФЕ относятся к высокочастотной зоне лексического состава. Они используются в переносном значении, но нельзя забывать и об их первичных прямых значениях. Не останавливаясь наиболее подробно на многозначности СФЕ, необходимо отметить, что основой переноса значений является сопоставление признаков. Например, *molha* (голова) может ассоциироваться с верней или передней частью (изголовье), либо с умственной деятельностью человека (тупоголовый). И так далее для всех фразеологических единиц с компонентом-соматизмом. Их многочисленность объясняется ясностью функций частей тела. Согласно нашим данным, в образовании ФЕ участвуют более 50 соматизмов. Главные функции таких частей тела, как *нога, глаза, рот и другие* определяют содержание основных тематических групп фразеологизмов с

компонентами-соматизмами. СФЕ отражают разные виды человеческой деятельности (мыслительную и речевую), его психическое и физическое состояние, конечно же, в целом отражают отношения между людьми (коммуникативно-прагматические качества). Перспективой исследования в данном ключе будет изучение грамматических свойств фразеологизмов с компонентами-соматизмами, их функционирование в других языках.

Изучаемые СФЕ характеризуют человека в разных его проявлениях в соответствии с мыслями, чувствами и эмоциональным состоянием. А потому частотность употребления соматизмов вполне объяснима. Их использование в переносном значении в поговорках, идиомах, сравнениях – это возможность глубже передать свои чувства. Человек использует такие фразеологизмы для описания всех сфер своей деятельности, ведь свое тело ему ближе остальных окружающих его предметов. Соматизмы можно классифицировать по разным признакам, например, по возможности получения информации (глаза, уши) или по эмоциональному состоянию (прищурить глаза, сцелить зубы). СФЕ имеют сложную систему переносных значений, к тому же чаще всего употребляются внешние части тела.

В настоящее время новые фразеологические обороты постоянно возникают в речи и, активно употребляясь, входят во фразеологический состав языка, обогащают его новыми выразительными средствами. Повышенная эквивалентность фразеологических единиц определяет высокочастотность соматизмов. Таким образом, изучение соматических фразеологических единиц позволит понять систему традиционно-народных менталитетов и национального мировосприятия. Широта связей СФЕ с окружающим миром также объясняется онтогенетическими функциональными свойствами частей тела человека. Всё это требует со стороны исследователей языка всестороннего наблюдения, изучения, потому что данный процесс тесно связан с вопросами культуры речи, проблемами преподавания языка и общими проблемами речевого общения.

Литература

1. Бардаев Э. Ч. Современный калмыцкий язык. Лексикология. Элиста: Калмыцкое книжное издательство, 1985. 153 с.
2. Гасанова С.Н. Синтаксис фразеологических единиц агульского языка // Вестник адыгейского государственного университета. Серия 2. №1. 2012. С. 175-178.
3. Джангар. Калмыцкий героический эпос. 3 изд-е. Элиста: Калмыцкое книжное издательство, 1990.- 287 с.

4. Джангар. Героический эпос синьцзянских ойрат-монголов. На калмыцком языке. // В 3-х томах. Т.1. Элиста: АПП «Джангар», 2005. 856 с.

5. *Лингвистический* энциклопедический словарь // Под ред. В.Н.Ярцевой. М.: Советская энциклопедия, 1990. 685 с.

6. Ройзенон Л. И. Фразеология и страноведение // Бюллетень по фразеологии. Самарканд, 1972. -№1, С. 19-27.

TO THE QUESTION OF RATE OF SOMATIC PHRASEOLOGICAL UNITS (ON THE MATERIAL OF NATIONAL VERSIONS OF THE HEROIC EPOS «DJANGGAR»)

Anna S. Lidzhieva (Elista, Russia)

In the given article the author regard results of statistic research the names of body parts in Kalmyk as a part of somatic phraseological units. As a result the analysis showed that the most common somatic component as a part of phraseological units of the heroic epos "Dzhangar" of Kalmyks and its sintszyansky version lexemes are:

1. көл «foot», нүдн «eyes», һар «hand», цусн «blood», альхн «palms»;

2. көл «foot», нүдн «eyes», амн «mouth», күзүн «neck», толһа «head»;

tolga «head», keln «language», nudn «eyes», gar «hand» and amn «mouth».

В. В. Салыкова (Элиста, Россия)

ТЕМПОРАЛЬНАЯ ЛЕКСИКА В ЯЗЫКЕ СИНЬЦЗЯН- ОЙРАТСКОЙ И КАЛМЫЦКОЙ ВЕРСИЙ ЭПОСА «ДЖАНГАР»

Понятие времени выражает длительность и последовательность событий. Оно неразрывно связано с изменением, без которого нет времени. Время представляет собой единство (целостность) прошлого, настоящего, будущего.

Время принадлежит не только внешнему миру, но и внутреннему миру человека, составляя элемент непреложности в его судьбе, малоподвластный воле человека. Человек может не только познавать время, но и переживать его, отчасти управляя им.

Время вплетено во все сферы бытия, потому определенное истолкование понятия времени входит в разные области духовной культуры: грамматику естественного языка, мифологию, философию, теологию, искусство, литературу и т.д.

Время является измеряемым. Способы его измерения различные: движение небесных тел, смена времен года, исторические эпохи, счет, часы (песочные, солнечные, механические, атомные, лазерные, биологические и другие).

В монгольском языкознании данная проблема в настоящее время вызывает интерес у многих ученых и лишь начинает свое развитие. Первые попытки исследования этой проблемы в монголоведении принадлежат Г.Ц. Пюрбееву, Н.Л. Жуковской, Л.Г. Скородумовой, Л.Б.Одядыковой, Т.С. Есеновой, Э.У. Омакаевой и другим.

Категории пространства и времени составляют национально-культурную базовую основу мировоззрения любого народа. Поэтому их изучение, в том числе и в лингвистическом плане, позволяет выявить современное национально-культурное пространство того или иного этноса. Занимая важное место в модели мира, время относится к числу понятий, которые обусловлены закономерностями самой объективной действительности и абстрагирующей функцией языка – выражать универсально-категориальные значения, свойственные познавательной действительности человека [Пюрбеев 1997: 142]. Гумилев Л.М. предлагал классифицировать народы по отношению этнического сознания к категории «время» [Гумилев 1970]. Действительно, динамичность жизни одних народов не соотносится с неспешной жизнью других, хотя и те, и другие могут жить в одно и то же физическое время, – считает Т.С. Есенова [Есенова 2007: 58]. Именно категория времени наряду с категорией пространства является определяющим параметром существования мира. «Человек не приходит в этот мир с врожденным пониманием и чувствованием времени, его течения и смены, человеческие временные понятия всегда определены той культурой, к которой он принадлежит» [Голубева 2009: 46]. Чтобы получить представление о том, как носители языка (калмыки) воспринимают тот или иной фрагмент окружающей действительности (в данном случае – временной), необходимо выявить значения лексических единиц. Наивная модель времени может быть реконструирована путем семантической интерпретации калмыцкой (ойратской) темпоральной лексики, в значениях которой эта модель получила свое отражение в различных типах текста.

Восприятие времени монгольскими народами происходило в трех аспектах: мифологическом, историческом, бытовом, различия между которыми на уровне народной традиции не осознавались. Мифологический аспект проявлялся более всего в фольклорно-эпических жанрах народного творчества, исторический – в создании собственного календаря и в восприятии нескольких календарных систем от своих соседей и использовании их всех одновременно для официального отсчета времени, наконец, бытовой аспект отражал повседневную ориентацию монголов во времени с помощью реалий кочевого мира [Жуковская 2002: 38].

Следы мифологического восприятия времени отчетливо видны в зачине героического эпоса «Джангар». Например, в эпосе отсчет эпических событий начинается со времени - *эрднин эрт цагт - в начале ранних времен*. В пору распространения веры в бурханов (богов) появился на свет сам герой повествования – славный богдо Джангар: *Эрднин энн цагт харгсн, эн олн бурхдын шагсн делгрх цагт харгсн – Это было в начале времен, в стародавний век золотой. Вечности начинался расцвет. Величавый brezжил рассвет веры бурханов святой*.

Говоря об историческом времени, исследователи отмечают у калмыков несколько систем его измерения. Г.Ц. Пюрбеев указывает, что историческое время воспринималось в трех измерениях: 1) как прошлое (*оугрсн / давсн цаг*); как настоящее, данное время (*одга / одаһин цаг*); как будущее (*иргч, ирдэ уга цаг, хөөт цаг, хөөтк*) [Пюрбеев 1997: 143].

Осознание калмыками исторического времени связано с введением календарной системы - это 12-летний животный цикл, 60-летняя календарная система и введенный в XX веке общеевропейский григорианский календарь. Традиционное летоисчисление калмыки вели по лунному календарю, состоящему из двенадцатилетнего животного цикла и пятикратного цикла основных природных элементов.

Издrevле календари представляли собой знание народного опыта, наблюдений за природой. Летоисчисление у калмыков, как и у большинства народов Восточной и Центральной Азии, вплоть до начала XX века велось по лунно-солнечному календарю. В определенных сферах он продолжает бытовать и в настоящее время. Астрономической основой календаря служили наблюдения за движениями Луны вокруг Земли (месячное обращение), Земли вокруг Солнца (земной год), Юпитера вокруг Солнца (обращение, равное 12 земным годам).

Год состоит из 12 лунных месяцев – *арвн хойр сар*: *бар* – тигр, *туула* – заяц, *лу* – дракон, *моһа* – змея, *мөрн* – лошадь, *хөн* – овца, *мөчн* – обезьяна, *така* – курица, *ноха* – собака, *һаха* – свинья, *хулһн* – мышь, *укр* – бык. В отличие от монголов, у калмыков каждый двенадцатилетний период начинался не с года мыши, а с года тигра. Новый год у калмыков приходится на религиозный зимний праздник *Зул*, в то время как *Цаһан Сар* считается праздником прихода весны, *Урс Сар* – летний праздник.

Кроме 12-летнего цикла лунно-солнечный календарь выделяет большой цикл – 60-летний. По мнению У.Э. Эрдниева, данная циклическая календарная система возникла в Древнем Китае, а затем нашла широкое применение у многих народов Востока, в том числе в Монголии и Калмыкии [Эрдниев 1985: 244].

Пять малых циклов календаря соответствовало пяти стихиям (*модн* – дерево, *һал* – огонь, *һазр* – земля, *төмр* – железо, *усн* – вода) и пяти цветам (*көк* – синий, *улан* – красный, *шар* – желтый, *цаһан* – белый, *хар* – черный). Каждый год, обладая также характеристикой рода, был мужским, твердым (*хату*) или женским, мягким (*жөөлн*). Наблюдение за фазами луны обусловило деление года на лунные месяцы.

Семь дней недели называются по планетам: *Нарн* – Солнце (воскресенье), *Сарң* – Луна (понедельник), *Мигмр* – Марс (вторник), *Улмэҗ* – Меркурий (среда), *Пүрвэ* – Юпитер (четверг), *Басң* – Венера (пятница), *Бембэ* – Сатурн (суббота).

В прошлом, когда калмыки вели кочевой образ жизни, для определения времени использовалось дымовое отверстие юрты. По углу падения солнечного луча, проникающего через дымник, можно было довольно точно определить дневное время. Сутки делились на 12 сдвоенных часов, каждый из которых обозначался именем одного из животных цикла: *хулһн* – час мыши (0-2), *укр* – час быка (2-4), *бар* – час тигра (4-6), *туула* – час зайца (6-8), *лу* – час дракона (8-10), *моһа* – час змеи (10-12), *мөрн* – час лошади (12-14), *хөн* – час овцы (14-16), *мөчн* – час обезьяны (16-18), *така* – час курицы (18-20), *ноха* – час собаки (20-22), *һаха* – час свиньи (22-24). Ночь у калмыков продолжается и после полуночи, т.е. в два часа ночи еще ночь, строго часов до четырех.

Калмыцкий народный календарь рассматривается в нескольких работах Л.Б.Олядыковой, к примеру – в статье «Калмыцкий календарь как явление истории и культуры калмыцкого народа» в специальной главе монографии [Олядыкова 2007: 78-96], в которой подробно анализируются названия годов в 12-летнем цикле, при-

водится сопоставление калмыцкого годового календаря с григорианским, описываются названия месяцев, частей суток, дней недели (санскритские, тибетские, монгольские, калмыцкие).

Г. Ц. Пюрбеев указывает еще и короткие отрезки времени у монголоязычных народов, характеризующие традиционный тип кочевой культуры. Например: время для седлания коня, время для выкуривания трубки табака, время для приготовления чая и другие [Пюрбеев 1997: 144].

Ориентирами в суточное время служили солнце, луна и звезды. Большинство действий, особенно ритуальные или религиозные, в культуре монгольских народов принято было совершать в определенное время. Например, до наступления темноты завершалось свадебное торжество, и гости уезжали домой [Пюрбеев 1997: 37].

Исследование примеров темпоральной лексики из текстов синьцзян-ойратской и калмыцкой версий героического эпоса «Джангар» позволило выделить следующие тематические группы: 1) наименования циклически повторяющихся крупных отрезков времени (год, сезон, месяц, неделя): *tere žilēn abun gūūlgēd tūūni* *хоуитон žil* – *тер жилэн авн гүүлгэд, түүнэ хөөтн жил* (целый год и следующий год ехал); *хурвн сара хонг* (расстояние длиной в три месяца); *dolōxan хонoqtu yabād* – *долахн хонгт йовад* (ехал неделю); *долан долан дөчн йисн хонгт гүүлгв* (скакал семью семь сорок девять суток); *йисн сара һазриг йис хонад кұрч* (расстояние в девять месяцев преодолел за девять дней); 2) названия основных частей суток (день, ночь): *odō tangyadur nōkōdur* – *ода маңһдур нөкәдүр* (сейчас, завтра, послезавтра); *ödōrei yazartu tabād*, *хонoγai yazartu yabuḡa* – *өдрә һазрт, хонга һазрт йовв* (расстояние в один день, расстояние в одни сутки); *eneten ödör sö хоуoriγin kereq ged* – *энтн өдр сө хойрин керг* (это дело суток); *нег долан хонг, хойр долан хонг, хурвн долан хонг, бас нег долан хонг эркин сүүр болв* (нир длился целый месяц); *дөрвн өдр, дөрвн хонгт* (четыре дня, четверо суток); *долан хонгин болзгт* (в течение одной недели); *сө дүлин аңхнд* (всю ночь); *һал үдин аңхнд* (в самый полдень); *өр цэгтл* (до рассвета); *өрүнднь өрлэ босад* (встать рано утром на рассвете); 3) названия времени, связанные с движением небесных тел (солнца, луны): *narap γarxu zūq* – *нарн һарх үзг* (восход); *narap йде хоуoriγin хōrondu* – *нарн үд хойрин хоорнд* (время до полудня); *дүүрц һарх арвн тавна сар мет* (расстояние как на пятнадцать лунные сутки); *маңһдур өрүн нарн мандлхин чигт* (завтра, когда солнце взойдет); 4) слова, обозначающие расстояние, направление, стороны света и отрезки времени: *bariun* – ба-

рун (правый); зүйн – зүн (левый); өтөн – өмн (впереди, юг, южная сторона); ариду – ард (сзади, позади, на север); дууни үзар – дууна хазр (на расстоянии одной версты); едүү тедү – эдү-тедү (сколько-то, сколько-нибудь).

Время в мировоззрении и культуре монгольских народов невозможно рассматривать вне связи с пространством. Время в жизнедеятельности монгольских народов неосвязаемо, неконкретно, оно растворилось в пространстве [Нанзатов, Николаева. Содномпилова, Шагланова 2008: 36].

Материал исследования показал, что время является важной составляющей в калмыцкой лингвокультуре. Восприятие времени монгольскими народами происходило в трех аспектах: мифологическом, историческом, бытовом. Многовековые наблюдения за окружающей реальностью и представления о мире многогранно отразились в родном калмыцком языке.

Время является неотъемлемым условием существования всех предметов и процессов материального мира калмыков, важной составляющей жизни и сознания кочевого человека, той универсальной категорией бытия, которая всегда вызывала неизменный интерес.

Таким образом, у калмыков способы определения времени, его освоения и восприятия, а также меры времени обусловлены особенностями кочевого быта народа в прошлом и его духовными ценностями.

Литература

- 1) Голубева Е.В. Калмыцкие культурные концепты. Элиста, 2009.
- 2) Гумилев Л.М. Этнос и категория времени // Доклады отделений и комиссий Географического общества СССР. Вып. 15. Этнография. Л., 1970.
- 3) Есенова Т.С. Концепт «время» в поэтической картине мира // Русская речь в инациональном окружении. Вып. 3. Элиста, 2006.
- 4) Есенова Т.С. Русский язык в Калмыкии: социокультурные портреты и лингвокультурные типы. Элиста, 2007, с. 58.
- 5) Джангар. – Урумчи, 1985, 1986, Т. I.
- 6) Жуковская Н.Л. Кочевники Монголии. – М., 2002.
- 7) Жаңһр. Хальмг баатрл эпос. I боть. – Элст: Хальмг дегтр һарһач, 1985.
- 8) Имеев В.О. Специфика актуализации категорий пространства и времени в калмыцкой и китайской лингвокультурах // Проблемы функционирования и развития языков в полилингвальном пространстве. Элиста, 2009.

9) Лувсанбалдан Х. Слова, обозначающие стороны света в «Джангаре», их семантика и символика // Исследования по грамматике и лексике монгольских языков. – Элиста, 1985.

10) Нанзатов Б.З., Николаева Д.А., Содномпилова М.М., Шагланова О.А. Пространство в традиционной культуре монгольских народов М., 2008.

11) Олядыкова Л.Б. Калмыцкий календарь как явление истории и культуры калмыцкого народа // Национальная политика Советского государства: репрессии против народов и проблемы их возрождения. Материалы Международной конференции. Элиста, 2003. С. 114-120.

12) Олядыкова Л.Б. Безэквивалентная лексика и фразеология в поэтической картине мира Давида Кугультинова (на материале произведений в русском переводе). Элиста, 2007. 384 с.

13) Омакаева Э.У. Проблемы лингвокультурологического изучения эпических сказаний монголоязычных народов (на примере лексики калмыцкого героического эпоса «Джангар») // Восток в исторических судьбах народов России. 5 Всероссийский съезд востоковедов. Книга 2. М., 2006. С. 101-103.

14) Пюрбеев Г.Ц. Время и пространство в языковом сознании монголов: способы и средства обозначения // VII Международный конгресс монголоведов. Улан-Батор, 1997, с. 142.

15) Пюрбеев Г.Ц. Эпос «Джангар»: культура и язык (этнолингвистические этюды). Элиста, 1993.

16) Тодаева Б.Х. Опыт лингвистического исследования «Джангар». Элиста, 1976.

17) Эрдниев У.Э. Калмыки. – Элиста, 1985.

TEMPORAL VOCABULARY OF THE LANGUAGE OF XINJIANG-OIRAT AND KALMYK VERSIONS OF EPOS “DJANGGAR”

Valeria V. Salykova (*Elista, Russia*)

The basic foundation of national and cultural layer consists of the categories of space and time. The perception of time by Mongolian people occurred in three aspects: mythological, historical, domestic. The traces of mythological perception of time are clearly visible in the heroic epos “Djanggar”. The article presents the results of the comparative study of temporal lexis in two chapters of the sindzyan-oirat and kalmyk versions of epos “Djanggar”.

К. А. Эдлеева (Элиста, Россия),
К. В. Менкенова (Элиста, Россия)

СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ ФОЛЬКЛОРА (ПО ИТОГАМ ФОЛЬКЛОРНОЙ ЭКСПЕДИЦИИ В г. ЭЛИСТА И ЯШКУЛЬСКИЙ РАЙОН РЕСПУБЛИКИ КАЛМЫКИЯ)

В 2012 году фольклористами Калмыцкого государственного университета была предпринята экспедиция в рамках проекта, выполняемого по госзаданию Минобрнауки РФ в 2012 году, 631.492.011.№ 799 по теме «Устное народное творчество калмыков в контексте сохранения духовного наследия народа, культурного и языкового многообразия России».

Участниками проекта была проведена большая подготовительная работа по формированию списка информантов всем районам Республики Калмыкия и уточнению ареала обследования. В маршрут фольклорной экспедиции были включены отдельные населенные пункты Яшкульского района, а также г. Элиста, поскольку, ввиду усилившегося в последние десятилетия миграционного процесса, многие знатоки калмыцкого фольклора переместились из сел в столицу.

Яшкульский район расположен в восточной части Республики Калмыкия. На западе он граничит с Целинным районом, на севере - с Кетченеровским и Юстинским районами, на востоке - с Астраханской областью, на юго-востоке и юге - с Черноземельским районом, на юго-западе - с Ики-Бурульским районом. На территории Яшкульского района в начале XX века располагался Икицохуровский улус, в состав которого входили Ачинеровский, Зюнгарский, Кетченер-Шебенеровский, Хошеутовский, Чилгирский и Эркетевский аймаки. Данный улус характеризовался отличительным этническим многообразием и состоял из следующих этнических групп: *ачинеры, яргачин-эркетены, хошеуты, эркетен-баргасы, кебюн-ноюты, кетчинеры, сатхалы, зюнгары, шабинеры, заму-ты, беснянкины, тохон-кесики, зекен-кесики* [Митиров 2002: 44]. В настоящее время в Яшкульском районе преимущественно преобладают – *зюнгары*, проживающие в селах Яшкуль, Зюнгар, Элвг (Прогресс), Улан-Хееч (Привольный); *сатхалы* – в Чилгире, Улан-Эргэ, Яшкуле; *эркетены* – в Цаган-Усуне, Гашунском, Хулхуте; *харахусы* – в Утте, Молодежном; *шабинеры* – в Яшкуле, Улан-Эргэ.

Объектом фольклорных изысканий в Яшкульском районе стали населенные пункты Яшкуль, Чилгир, Зюнгар, Нициян, Улан-Эргэ, где в значительной степени сохранились образцы калмыцкого устного народного творчества.

Элиста - столица Калмыкии, через которую также пролегал маршрут фольклорной экспедиции, расположена на юго-западе республики, в широкой долине, образовавшейся в южной части возвышенности Ергени, вытянутой с севера на юг Калмыкии. Свое название город получил от северного склона балки, состоявшего из песков. В 1907 году Элиста стала центром Манычского улуса. После установления советской власти Пленум Калмыцкого ЦИК избрал Элисту центром Калмыцкой автономной области. В 1935 году городу был присвоен статус столицы Калмыцкой АССР. С тех пор и по настоящее время Элиста продолжает оставаться центром политической, экономической и культурной жизни республики.

Яшкульский район Республики Калмыкия давно известен своими сложившимися устными традициями, ценителями и хранителями старины. В сохранение и развитие калмыцкого фольклора большой вклад внесли прославленные выходцы из Ики-Цохуровского улуса, выдающиеся знатоки устного поэтического творчества калмыков, сказители-джангарчи Басанг Мукубенев (1878г.), Дава Шавалиев (1884г.), Няямн Джукаев (1921г.) и другие. Наличие эпической традиции способствовало популяризации и широкому бытованию других фольклорных жанров: на этом фоне появлялись народные песни, слагались легенды и предания, в которых воспевались эпические герои и легендарные исторические личности.

Примечательно, что интерес к фольклору, к эпическому наследию предков не прерывается по сей день: появляется новая плеяда исполнителей калмыцкого героического эпоса «Джангар», народных песен и благопожеланий. Одним из них является Дмитрий Шараев, выпускник Института калмыцкой филологии и востоковедения.

Дмитрий Шараев родился в 1986 году в с.Чилгир Яшкульского района, в данное время он проживает в г. Элиста. По словам Дмитрия, он научился играть на домбре* в 9 лет, тогда же проявился интерес к эпосу «Джангар». Обучение его непосредственно исполнению «Джангара» началось с 12 лет. Ключевой фигурой, привившей любовь к богатейшему фольклорному наследию родного народа и сыгравшей важную роль в будущем становлении его как джангарчи, была его первая учительница М.М. Ванькаева. Еще в начальных классах общеобразовательной школы ей удалось вос-

хитить детей величием и красотой героического эпоса, ввести маленьких слушателей в восхитительный мир эпоса и пробудить в них желание знать и развивать родную культуру.

В первые годы Дмитрий Шараев обучался исполнению героического эпоса, слушая грампластинки с записями «Джангара», которые М.М. Ванькаева включала своим ученикам на уроках по калмыцкой литературе. Как отметил Д. Шараев, у многих его друзей, обучавшихся с ним в одном классе, наблюдался талант и способности к исполнению эпоса, однако в дальнейшем они выбрали другие специальности, он же продолжил развивать свои навыки, обучаясь в училище искусств им. П.Чонкушова, затем в Калмыцком госуниверситете в Институте калмыцкой филологии и востоковедения на учебных занятиях по дисциплине «Введение в героический эпос Джангар».

В Калмыкии известны две исполнительские традиции: школа Ээлян Овла (п. Ики Бухус Малодербетовского района) и школа Шавалин Дава (п.Цаган Усн Яшкульского района). От Д. Шараева, начинавшего свое обучение «Джангару» с исполнительской традиции Давы Шавалиева, нам удалось записать отрывок из пролога «Джангара», а также часть песни «О том, как вражеский богатырь Кермин ковун Монхля угнал девяносто тысячный желто-пестрый табун Джангара». Исполнение эпоса в стиле Ш. Дава велось под аккомпанемент домбры.

В Яшкульском районе в п. Ниицян мы встретились с Марией Манджиевной Ванькаевой (61 год), той самой первой наставницей Д.Шараева. Всю свою жизнь М.М. Ванькаева посвятила детям. Более 40 лет она проработала учителем в начальной школе, и большую часть времени посвятила реализации программы национальной системы образования. Являясь ярким знатоком и носителем фольклорного наследия, Мария Манджиевна сумела передать подрастающему поколению любовь к народной калмыцкой культуре. От нее был записан ряд поговорок, песен и благопожеланий. В репертуаре информантки представлены такие образцы фольклора как благопожелания (йорял: «Баһчудын йөрэл», «Нилхин йөрэл», «Малын йөрэл», «Хаалһин йөрэл») и песни (дун: «Бумбржан» (дун), «Ээждэн бээхлэрн»).

Благопожелание в дорогу («Хаалһин йөрэл») представляет собой не что иное как напутствие, адресованное студентам, уезжающим учиться далеко от отчего дома. Данное произведение свидетельствует о том, что калмыцкие йорялы в настоящее время активно адаптируются под современную тематику, меняя свое содержание, но, не утрачивая при этом своих традиционных формул.

Народные песни и благопожелания были также записаны от Кууки Етуевны Джаловой (84 года) и Боси Манджиевны Очировой (78 лет), проживающих в с. Чилгир.

Информант Вера Сергеевна Долдаева (57 лет) из г. Элиста представила похоронное благопожелание («Оршалһна йөрэл»). В данном йоряле наряду с выражением горечи утраты члена семьи, высказывается просьба-пожелание о том, чтобы умерший стал своеобразным ангелом-хранителем данной семьи, оставив свое счастье живым.

К числу известных знатоков песенного фольклора относится Виктор Манджиевич Очиров (63 года). В его репертуаре такие песни как, «Самбрин хурвн толһа», «Амр-Санан», «Эркин туск дун», «Ботхна Манж». Большую часть репертуара он перенял от своего отца М. Очирова, часто исполнявшего песни в кругу семьи.

В целом, собранный полевой материал свидетельствует о том, что в настоящее время наиболее распространенными и популярными в современном калмыцком обществе являются песни и благопожелания. Оставаясь наиболее продуктивными в сравнении с другими фольклорными жанрами, они тем самым обеспечивают себе долгую жизнь.

Литература

1. Митиров А.Г. Истоки. Элиста: Калмыцкое книжное издательство, 2002.

MODERN CONDITION OF FOLKLORE (ON THE BASIS OF FOLKLORE EXPDITION IN ELISTA AND YASHKULSKY REGION OF KALMYK REPUBLIC)

Kermen A. Edleeva (Elista, Russia)

Kermen V. Menkenova (Elista, Russia)

The article is devoted to the study of the current state of the Kalmyk folklore in Elista and Yashkul region areas of the Kalmyk Republic. The most common and popular poetic genres in modern Kalmyk society were identified on the basis of the collected field materials. Analysis of the works on the Kalmyk oral poetry has shown that most folk standards are being actively adapted to contemporary subjects, changing its content, but without losing its traditional formulas.

Б. Д. Цыренов (Улан-Удэ, Россия)

ПЕРСПЕКТИВЫ ЛЕКСИКОГРАФИЧЕСКОГО ОПИСАНИЯ ФОЛЬКЛОРНОГО ТЕКСТА МОНГОЛЬСКИХ НАРОДОВ*

Лексический материал произведений устного народного творчества монгольских народов фиксировался в различных словарях конкретных языков. Вышедшие в разные годы словари монгольских языков (как переводные, так и толковые) включали небольшие отрывки из улигеров, сказок, малые жанры фольклора в качестве иллюстративного материала, некоторые специфично фольклорные лексемы приводились в качестве самостоятельных заголовочных единиц (лемм). Например, в Бурятско-русском словаре (2006-2008) (БРС; см.: [Шагдаров 2006, 2008]) зафиксировано около 170 фольклорных лексических единиц. В состав словарных статей в качестве иллюстраций вошло около 600 пословиц (393) и поговорок (203). В монгольско-русский (БАМРС; см.: [БАМРС, Т. I, 2001]) и калмыцко-русский (КРС; см.: [КРС, 1977]) словари также включено некоторое количество фольклорного материала как в качестве иллюстративного материала, так и в качестве заголовочных единиц (лемм).

БРС имеет значительный объем как по охвату лексики, так и физический в печатных листах, поэтому в нем представлено значительное количество фольклорных единиц (лексических, синтагматических), которые, несомненно, обогащают содержание словаря. Богатство такого рода материалов в словаре объясняется тем, что первый автор-составитель К.М. Черемисов, занимаясь сбором материала для словаря, а также, записывая устную речь бурят в диалектологических экспедициях, активно собирал и произведения малых жанров устного народного творчества. В качестве заголовочных единиц своего словаря он приводит такие слова, как, например, *анахай*, *альбан*, *боржон*, *дангина*, *мангас*, *мангадхай* и много других:

альбан ... 3. фольк. волшебник, чародей, колдун; демон, злой дух; **альбан шүдхэр** парн. демон, злой дух; упырь [Шагдаров 2006: 57];

анахай фольк. злой дух [Там же: 66];

боржон II фольк. неизвестное слово, встречающееся как эпитет чеканный (?); массивный (?); гранитный (?); **боржон мүнгэн**

* Работа написана при финансовой поддержке проекта Президиума СО РАН и АН Монголии «Монголия – Сибирь в ретроспективе веков» 2013-2014 гг.

боного порог чеканного серебра; **боржон шулуун гэшхүүр** широкая каменная лестница [Там же: 142];

дайбуу: **дайбуу улаан тамхи** зап. фольк. крепчайший табак [Там же: 251];

дангина 1) фольк. красавица, фея, волшебница (*в сказках*) [Там же: 257];

мангас, мангадхай фольк. мангус, мангас, мангадхай (*многоголовое человекоподобное существо, вредящее людям*); сказочное чудовище [Там же: 535];

мэнэн фольк. необходимый; то, что нужно; **мэнэн хүүрээ хэлээ** он сказал то, что нужно [Там же: 576].

Еще более обширен опыт использования в БРС небольших фрагментов фольклорных текстов в качестве иллюстративного материала:

бараатай 1) солидный, представительный; дородный; массивный; **бухалай шэнээн бараатай булган хиндхүүр малгай** фольк. большая соболья шапка величиной с копну [Шагдаров 2006: 115];

бурд: || *нареч. сост.* **бурд байса, бурд гэжэ** мигом, моментально; **адхын шэнээн тооһон бурд гэжэ харагдаба** фольк. лишь на мгновение мелькнул клубок пыли (*о выезде богатыря*) и т.д. [Там же: 154];

буха ... буха хара номон фольк. большой чёрный лук [Шагдаров 2006: 160];

бүдүүн гурбан алда бүдүүнтэй могой фольк. змея толщиной в три маховых сажени [Там же: 163];

бээлхэ ... үнэн бээз бээлхэ (фольк.) принимать свой истинный вид [Шагдаров 2006: 171];

бэжэр ... бэжэр мүнгэн сэргэ (фольк.) коновязь из узорчатого серебра [Там же];

гайбан название одной из разновидностей иноходи; **газарай хурьһэ хүдэлсэ гайбан жороо табина** фольк. он едет такой могушей иноходью, что земля сотрясается [Там же: 189];

гангинаха ... 2) перен. содрогаться; **газар дэлхэйн гангинаса харайжа ябашаба** фольк. поскакал так, что вселенная содрогнулась [Там же 2006: 193];

дайн ... дайгаа дараха, даагаа һүүлдэхэ фольк. победоносно заканчивать войну [Там же: 252];

дүрһэлхэ зап. принимать за кого-что-л.; ... **хажуу талаһаань хаража, хада гэжэ дүрһэлбэ, хамар амыень хаража, морин гэжэ дүрһэлбэ** фольк. посмотрев сбоку, принял за гору, а по морде признал коня (*о богатырском коне*) [Там же: 315];

мүнгэн ... хүжэр мүнгэн ордон фольк. дворец из литого серебра С. 568];

мэргэн ... мэргэшүүл харбажа, сэсэшүүл сэсэрхэлдэбэ фольк. меткие стрелки стали стрелять из лука, а мудрецы начали состязаться в мудрости [Там же: 577].

В калмыцко-русском словаре обнаружено довольно много иллюстраций, заимствованных из устного народного творчества, преимущественно из «Джангара»:

аху ... терүгэрти аху кехшив, хэрин ик һазрт зардг зарцан кенэв Джангар его не буду использовать в хозяйстве, он будет посылным в чужие великие страны [КРС: 58];

ац ... тесш уга альвн баатр ачн цокад одхларн, оһтр занди моднь ац шудртл цокад одв Джангар сильный и ловкий богатырь перебрасывал врагов через себя до тех пор, пока не были перебиты все ветки сандалового дерева [Там же];

дөш ... дөш хар эмэлинь тэвэд, төрд мөңгн көвчгинь тэвб Джангар положили на спину коня чёрное седло наподобие наковальни и подушку, украшенную серебром; ... **дөш болгсн сээр деернь дөрвн мөчинь тееглэд боһчж күлэд, һанзһлв Джангар** крепко связав все четыре конечности арканом, положили на широкую гладкую спину коня [Там же: 212];

дуулх II ... төр алтн дуулхиг зүн цох деерэн тальвв Джангар он надел золотой шлем набекрень; **цаһан мөңгн дуулхта Джангар** в серебряном шлеме [Там же: 217] и т.д.

мэ II сельдь, селёдка ... матьхр иштэ утх мээһин зоод шигднэ фольк. нож с кривым черенком втыкается в спинку сельди [Там же: 346];

орчд вместо ... хэр һазрт оч арһсн, түлэнэ күн болж заргдхин орчд, эгр хар булгин көвэд ааһ цусан асхлцнав Джангар чем быть в чужой стране сборщиком аргала, я лучше пролью чашу своей крови на берегу высохшей черной реки [Там же: 406];

түңг 1) основание (травы); дөрвн көлэн цахлад, беткин түңг үмкэд кийсв Джангар конь упал, подобрав под себя ноги и уткнувшись головой в основание ковыля [Там же: 523] и т.д.

В БАМРС'е также употреблены иллюстрации из фольклорных произведений и слова из фольклорной лексики в качестве заголовочных единиц (с пометой *аман. зох.*):

АМЬ ... үд хүрэхгүй эдгээдэг үнэн цагаан эм, хоног хүрэхгүй эдгээдэг хонин цагаан эм ам руу нь дусаахад амь орж гэнэ аман. зох. он ожил, когда капнул ему в рот такие белоснежные лекарства, которые до полудня вылечивают, такие белоснежные лекарства, которые вылечивают за сутки [БАМРС, Т. I: 96]

БИЙБАА bibEt бийваа-г үз., шүр сувдан дэлнээс нь бийбаа ятгын дуу гараад... *аман. зох.* от развевавшихся (коралловых и жемчужных) конских волос пение скрипок и гуслей несло... [БАМРС, Т. I: 244].

В одной из своих работ мы указывали, что основу русской фольклорной лексикографии заложили курские лингвофольклористы под руководством А.Т. Хроленко [Цыренов 2010: 111]. Ими был создан «Словарь языка русского фольклора. Лексика былины» [Бобунова, Хроленко 2005]. Обобщение и теоретическое обоснование нового направления исследований по языку фольклора и нового жанра словарей были изложены в монографии «Фольклорная лексикография» М.А. Бобуновой, одного из представителей этой школы [Бобунова 2004]. Между тем первый в России (тогда еще в Советском Союзе) словарь фольклорного произведения был создан выдающимся калмыцким монголоведом Б.Х. Тодаевой.

Словарю, опубликованному в монографии «Опыт лингвистического исследования эпоса “Джангар”» [Тодаева 1976], на первый взгляд, придается небольшое значение, он обозначен третьим в ряду задач. Между тем значение словаря фольклорного текста в современных условиях должно оцениваться очень высоко. То, что создание такого словаря прошло достаточно незаметно для широкой монголоведной научной общественности, свидетельствует о неготовности на тот момент монголистов к такого рода исследовательским работам. Даже по прошествии почти сорока лет со времени выхода данного словаря, нам кажется, что стоит обратиться к этому бесценному опыту.

Предисловием к словарю служит абзац из общего предисловия к монографии: «Словарь расположен в алфавитном порядке. Каждая словарная статья содержит материал, касающийся одного отдельного слова: его различные формы и значения, все случаи употребления в тексте. За главной формой слова дается указание на число употреблений в тексте, которое заключено в круглые скобки, например, **авх** (501). Материал внутри словарной статьи группируется по отдельным рубрикам, соответственно тем или иным значениям слов. При этом каждое отдельно выделяемое значение слова иллюстрируется примерами из текста с указанием страницы и переводом их на русский язык» [Тодаева 1976: 4].

Расположение словарного материала по алфавиту является одним из основных формальных способов презентации. Данный способ применяется преимущественно в лингвистических словарях: переводных, толковых, орфографических и т.д. Последнее

время все большее распространение приобретает другой способ – идеографический, при котором материал располагается по определенным группам, тематическим разделам. Как отмечает В.В. Дубичинский, согласно порядку подачи лексического материала словари подразделяются на: «*семасиологические, алфавитные* (толковые, орфографические, переводные и т.п.); *ономасиологические* (тезаурусы, идеографические словари, гнездовые терминологические и т.п.); *алфавитные обратные* (словообразовательные, грамматические и т.п.)» [Дубичинский 2009: 71].

Безусловно, каждый из приведенных выше способов имеет свои достоинства и недостатки, при этом недостатки не являются фундаментальными, а являются таковыми лишь применительно к выбранному объекту описания, целевой направленности словаря. Несмотря на относительную простоту представления и, главное, удобство работы автора-составителя, данный способ организации словарного материала ограничивает спектр исследований, базирующихся на словаре. Действительно, гораздо проще собрать весь описываемый лексический материал, расположить его согласно алфавиту данного конкретного языка и начать работу по семантизации, документализации его. С другой стороны, эта форма удобна для рядового пользователя, поскольку позволяет быстро находить интересующее его слово со всем сопутствующим материалом, представленным непосредственно в самой словарной статье, а также в различных приложениях, комментариях к словарю. Это удобно и для исследователя, занимающегося вопросами лексикологии: синонимии, антонимии и т.д. Исследователя же, которого интересуют языковая (концептуальная) картина мира какого-либо конкретного этноса, семантические связи в лексике определенного языка, данный способ не может удовлетворять в полной мере. Для реализации этих целей наиболее приемлемым будет именно ономасиологический способ подачи материала, куда входит и идеографический принцип расположения словарного материала.

При идеографическом принципе слова конкретного языка (а также входящие в какой-либо пласт языка) или из какого-либо произведения группируются тематически, что позволяет выявить все связи слова (тематические, семантические, стилистические, грамматические и т.д.). Это, как уже говорилось выше, особенно актуально для словаря, репрезентирующего языковую (концептуальную) картину мира, в случае с фольклорным произведением – эпическую картину мира этноса. Согласно М.А. Бобуновой, при составлении словаря произведения устного народного творчества

«в основу лексикографического описания слова должен быть положен учет всех выявленных связей описываемого слова с другими лексемами конкретного текста и всего корпуса привлеченных текстов» [Бобунова 2005: 4]. В словаре русского фольклора использован именно идеографический принцип расположения материала, при этом авторы применяют понятие кластер (англ. cluster – гроздь, скопление) вместо тема, тематическая группа (ТГ). Понятие кластер, проникающее практически во все сферы современной деятельности человека, здесь более предпочтительно, поскольку охватывает лексику определенной тематической группы со всеми относящимися к ней группировками. Под кластером курские лингвофольклористы понимают «совокупность слов различной частеречной принадлежности, семантически и / или функционально связанных между собой, которые служат для репрезентации того или иного фрагмента фольклорной картины мира» [Бобунова 2005: 7]. Адресная направленность словаря, построенного по идеографическому принципу, достаточно определена – это лингвофольклористы, которые смогут на его базе проводить различного рода исследования языка фольклора, также на его базе возможно составление словарей другого типа: словари ключевых слов-концептов, «темных слов», окказионализмов [Там же: 23].

Словарь калмыцкого эпоса «Джангар» дает прекрасный материал для диахронических исследований по лексике, грамматике калмыцкого языка, особенностей словоупотребления в эпосе и т.д. Иными словами создание словаря фольклорного произведения предоставляет огромный потенциал для исследований не только в области лингвофольклористики, но и языка в целом, обогащения лексического состава, стилистики. Второй труд Б.Х. Тодаевой в этом направлении «Словарь ойратов Синьцзяна», основанный на записях произведений устного народного творчества, дополняет лексикографическое описание языка калмыцкого (ойратского) фольклора. Нет сомнения в том, что данный опыт требует продолжения не только на материале других монгольских языков, но и сравнительных (дифференциальных) словарей эпических произведений, сказочной и несказочной прозы, песен, пословиц, других малых жанров.

Современное состояние фольклора монгольских народов демонстрирует некоторую стагнацию: уже нет того количества сказителей, что творили вплоть до 1970-80-х годов, исследованы практически все жанры устного народного творчества, многое сделано и в области лингвофольклористики. В области бурятской

лингвофольклористики защищено несколько диссертаций как по улигерам, так и по сказкам, благопожеланиям, пословицам и поговоркам. Как заметил В.В. Дубичинский, создание словаря «во многом зависит от конкретных культурно-исторических условий, от состояния теоретической лингвистики и других наук, от текстовых материалов, которыми пользуются словарники» [Дубичинский 2009: 373]. По нашему мнению, все эти условия в монголистике выполнены, осталось лишь начать эту интересную работу.

Следующим этапом в развитии лингвофольклористики монгольских народов, как нам кажется, должно стать именно развитие фольклорной лексикографии. У всех монгольских народов имеется богатейший багаж изданных и неизданных эпических произведений, например, в ЦВРК ИМБТ СО РАН хранится более тридцати неизданных бурятских улигеров. В еще более дальней перспективе представляются национальные и общемонгольские электронные корпуса фольклорных текстов, тем более что и монгольский, и калмыцкий, и бурятский языки обладают на данный момент бурно развивающимися электронными корпусами, основанными на произведениях художественной литературы.

Литература

- 1) БАМРС – Большой академический монгольско-русский словарь. В 4 т. – М., 2001. – Т. I. – 520 с.
- 2) Бобунова М.А. Словарь языка русского фольклора : Лексика былины : Часть первая : Мир природы / М.А. Бобунова, А.Т. Хроленко. – Курск : Курск. гос. ун-т, 2005. – 125 с.
- 3) Бобунова М.А. Фольклорная лексикография : становление, теоретические и практические результаты, перспективы / М.А. Бобунова. – Курск : Изд-во Курск. гос. ун-та, 2004. – 240 с.
- 4) Дубичинский В.В. Лексикография русского языка : учеб. пособие / В.В. Дубичинский. – М. : Наука : Флинта, 2009. – 432 с.
- 5) КРС –Калмыцко-русский словарь / Под ред. Б.Д. Муниева. – М. : Изд-во «Русский язык», 1977. – 768 с.
- 6) Тодаева Б.Х. Опыт лингвистического исследования эпоса «Джангар» / Б.Х. Тодаева. – Элиста, 1976. – 528 с.
- 7) Цыренов Б.Д. Фольклорная лексикография. Опыт составления словаря языка бурятского улигера «Аламжи Мэргэн» / Б.Д. Цыренов // Актуальные проблемы бурятской филологии и культуры : регион. науч.-практ. конф., посвящ. 20-летию кафедры бурят. филологии ИГУ (Иркутск, 23 апреля 2010 г.) : материалы / [отв. ред. В.И. Семенова]. – Иркутск : Изд-во Иркут. гос. ун-та, 2010. – С. 111-118.

8) Шагдаров Л.Д. Бурятско-русский словарь. В 2-х т. Т. I. А-Н / Л.Д. Шагдаров, К.М. Черемисов. – Улан-Удэ : Изд-во ОАО «Республиканская типография», 2006. – 636 с.

9) Шимчук Э.Г. Русская лексикография : учебное пособие / Э.Г. Шимчук. – М. : Изд-во МГУ, 2003. – 320 с.

THE PROSPECTS OF LEXICOGRAPHICAL DESCRIPTION OF FOLKLORE TEXTS IN THE MONGOLIAN LANGUAGES

Babasan D. Tsyrenov (Ulan-Ude, Russia)

The article is devoted to the development prospects of folk lexicography of the Mongolian languages.

Д. А. Носов (Санкт-Петербург, Россия)

ПЕРСПЕКТИВЫ КОНТЕКСТУАЛЬНОГО ПОДХОДА К ИССЛЕДОВАНИЮ ФОЛЬКЛОРА МОНГОЛЬСКИХ НАРОДОВ

На протяжении двухсотлетней истории фольклористики параллельно со сбором материала у различных народов мира шла работа по созданию своего собственного методологического аппарата. Основанием для нее послужило осознание фольклора как особого искусства, отличного от художественной литературы, музыки и танца [Аникин 2004: 5]. Этот процесс в настоящее время остается незавершенным, и в отечественной традиции гуманитарного знания существует два основных направления изучения устного народного творчества - это филологический [Аникин 2004: 5-29] и культурологический [Сарангов 2010: 8] подходы в широком смысле каждого из понятий.

Различие в методологии, вызванное разным пониманием природы устного народного творчества отечественными исследователями, подробно отражено в общих и специальных работах, посвященных фольклору монгольских народов, проживающих на территории Российской Федерации, – бурят [Дампилова 2012: 7-21] и калмыков [Сарангов 2010: 8-9].

Параллельно с разработками в русле обоих направлений теории фольклора предпринимали попытки преодолеть методологическую пропасть между фольклористами-литературоведами и фольклористами-антропологами. Одним из первых это попытал-

ся сделать Р. Абрахамс [Abrahams 1968: 143], предложивший т.н. «риторический» подход к анализу фольклора, который включал в себя методологию обоих упомянутых направлений исследования устного народного творчества.

Ученый понимал фольклор как коммуникативный процесс, задача которого состоит в том, чтобы, используя опробованные в прошлом артистические приемы, передать знания о наиболее удобном способе существования, также апробированном в прошлом [Abrahams 1968: 147].

В начале 70-х гг. прошлого столетия американский исследователь Д. Бен-Амос установил, что основной недостаток сделанных прежде и современных ему попыток определения специфики фольклора заключался в том, что фольклор рассматривался как статический, неизменный объект, отражающий различные явления традиционной народной культуры. Он согласился с Абрахамсом в том, что по своей сути устное народное творчество является не набором явлений, а коммуникативным процессом [Ben-Amos 1971: 9]. Но отверг предположение Абрахамса о главенстве риторической функции при коммуникации подобного рода.

Бен-Амос также предложил отказаться от прежнего понимания фольклорного процесса, основанного на выделении понятий «традиция» и «произведение». Ученый определяет устное народное творчество как социальный коммуникативный процесс, осуществляемый при помощи художественных средств и отличающийся от других видов вербального и пластического искусств. Выявление его основано на наборе культурных условностей, которые распознаются и признаются всеми членами группы, отделяющими фольклор от видов коммуникации, не являющихся искусством [Ben-Amos 1971: 10].

Ниже мы постараемся разобрать данные условности и привлечем фольклорные материалы монгольских народов (монголов, бурят и калмыков) с целью выяснить, насколько предложенный американским исследователем подход может оказаться продуктивным для дальнейших исследований.

Бен-Амос распределяет выделенные им условности по трем уровням анализа произведения устного народного творчества.

Первый уровень он назвал текстовым и распределил определяющие принадлежность акта коммуникации к фольклору признаки по следующим категориям маркеров:

- Инициальные и финальные формулы сказок и песен;
- Структура действий, о которых повествуется в произведении;

- Определенные синтаксические и семантические структуры загадок и пословиц;
- Устойчивые названия, данные народом произведениям различных жанров фольклора [Ben-Amos 1971: 11].

Что касается первых трех категорий маркеров текстуального уровня, то они достаточно хорошо разработаны в монголоведной литературе по фольклору. В первую очередь, это работы, посвященные структурно-типологическому анализу эпоса и сказок [См.: Горяева 2011; Кичиков 1992; Неклюдов 1984; Овалов 2004 и др.]. Не остались без внимания художественные особенности песен и обрядовой поэзии [См.: Алимаа 2003; Дампилова 2012; Кульганек 2001; Яцковская 1988 и др.].

Работа с четвертой категорией, включающей в себя народные названия жанров, может вызвать у исследователя некоторые трудности. Их наглядным примером является ситуация, существующая в калмыцком фольклоре.

Столкнувшись с необходимостью классификации калмыцких народных сказок, Т.Г. Басангова применила ставшее общеупотребительным в мировой фольклористике деление сказок на волшебные, богатырские, сатирические, бытовые и сказки о животных. При этом исследователь отметила отсутствие подобной классификации в народной среде. Калмыцкие «тууль» делятся на «ахр тууль» - короткая сказка (бытовая, сатирическая, о животных) и «ут тууль» - длинная сказка (волшебная и богатырская) [Басангова 2002: 3]. В некоторых случаях жанр можно определить по названию произведения или по обозначению имени главного персонажа [Басангова 2002: 4].

Позже, обратившись к описанию детского фольклора, исследователь обнаружила, что в нем существует устойчивая народная терминология для обозначения жанров: «дразнилки – наадлад келдг үг, считалки – тоолдгуд, скороговорки – даржнгууд, колыбельные песни – саатулһна дуд, этиологические сказки, загадки – тээлвртэ туульс (букв.: сказки с разгадыванием) и загадки-шинж – размышления о повадках животных» [Басангова 2009: 4].

Таким образом, у разных типов устного народного творчества калмыков наблюдаются прямо противоположные ситуации с их устойчивыми названиями, бытовавшими в народной среде. И если при анализе сказочного нарратива могут возникнуть сложности, то изучение полного спектра текстуальных маркеров детского фольклора не вызывает затруднений.

Впрочем, есть надежда и на преодоление трудностей, вызванных отсутствием устойчивых народных обозначений сказочных нарративов. Она связана с углубленным анализом и изучением отчетов, дневниковых записей и переписки собирателей. О перспективах работы с этим видом источников подробно будет сказано ниже.

Второй уровень условностей, определяющих принадлежность акта коммуникации к фольклору, был определен Бен-Амосом как уровень манеры исполнения. Он выражается через следующие маркеры:

- Ритмически организованная речь;
- Музыкальное звучание;
- Мелодический аккомпанемент и др. [Ben-Amos 1971: 11].

К их изучению монголоеды обращались реже, чем к изучению текстуальных маркеров. Они были связаны прежде всего с традициями исполнения песен [Кульганек 2001; Яцковская 1988], а также изучением мастерства отдельных сказителей эпических нарративов [Очирова 2008].

Изучение манеры исполнения предполагает особое внимание к фигуре информанта. При этом необходимо не просто указывать общие данные о нем, как это делается во всех научных изданиях фольклорных текстов, но и анализировать их характер, зависимость жанрового, сюжетного состава, художественных особенностей и различных признаков манеры исполнения текстов от принадлежности к социальной, возрастной и гендерной группе.

Возвращаясь к вопросу о детском фольклоре, можно указать, что вспомогательные материалы к ранним записям текстов устного народного творчества, сделанным профессиональными лингвистами-монголоедами, содержат интересную и ранее не анализировавшуюся информацию.

Так, венгерский лингвист Габриель Балинт, находившийся в сентябре 1871 – мае 1872 гг. [Birtalan 2011: 8-9] в Астрахани с целью изучения калмыцкого языка, привлекал для составления грамматики учеников и врача местной калмыцкой школы. При этом он смог записать несколько текстов сказок непосредственно от учеников начальной школы, которые считались хорошими сказителями. Также Балинт привлекал учеников и калмыков-взрослых для переписи калмыцким письмом и объяснения сказок, песен и других жанров фольклора [Nagy 1959: 315].

В сходной ситуации оказался и Ц.Ж. Жамцарано, в 1904 г. работавший с детьми-халхасцами в Урге [1]. Им было записано не-

сколько текстов сказок, в том числе и из широко распространенного сборника «Волшебный мертвец», от информантов моложе 10 лет. Эти сказки хранятся в фонде исследователя в Архиве Востоковедов Института Восточных Рукописей РАН [Кульганек 2000: 148-149].

Данные о том, что исполнители сказок существовали среди детей, заставляют принять во внимание замечание британского социального антрополога Д. Гуди о недопустимости использования волшебных сказок в качестве источника для реконструкции картины мира и, шире, культурной истории взрослой части народа на определенном историческом этапе [Goody 2010: 70-83]. Оно было выдвинуто в ответ на попытку Д. Дарнтонa восстановить картину мира французских крестьян XVIII в. по текстам из сборника «Сказки матушки гусыни», составленного Ш. Перро [Дарнтон 2006: 7-59].

Гуди утверждал, что так называемые “nursery tales”, к которым относятся сказки из рассматривавшегося Дарнтоном сборника, хоть и исполнялись взрослыми, но специально для детей. При этом сами сказки не применялись в качестве фольклорной коммуникации в среде взрослых и даже подростков.

Эти наблюдения указывают на необходимость с большей осторожностью подходить к использованию фольклорных текстов в качестве источника для реконструкции картины мира монгольских народов.

Обратив внимание на аудиторию, для которой исполнялось фольклорное произведение, мы подошли к третьему уровню условий, определяющих принадлежность акта коммуникации к фольклору. Его маркерами являются:

- Место исполнения;
- Время исполнения;
- Аудитория, для которой исполняется произведение [Ben-Amos 1971: 11].

К сожалению, эти данные редко учитывались в большинстве исследований по фольклору монгольских народов, ориентированных на анализ текста произведения. Не приводились они и в научных публикациях устного народного творчества.

Следовательно, материалом для анализа маркеров контекстуального уровня в том или ином фольклорном акте становится не сам текст, а вспомогательная информация, описывающая процесс его фиксации. Она содержится в материалах фольклористических экспедиций, отчетах путешественников-собирателей, их путевых дневниках и переписке.

В качестве примера контекстуального анализа рассмотрим два фольклорных акта, которые произошли почти девяносто лет назад. Для этого обратимся к уникальному документу из архива Института Истории АН Монголии – отчету российского ученого-монголоведа В.А. Казакевича (1896-1937), работавшего в начале 1920-х годов в Ученом Комитете Монголии.

Отчет был составлен в 1925 году [2] и повествует о результатах экспедиции, совершенной исследователем по территории бывших Тушету-хановского, Сайн-ноён-хановского и Дзасакту-хановского аймаков, а также Кобдоского округа [3] годом ранее.

Основная цель работы гобийской партии Ученого Комитета, работавшей с 9 июля по 6 декабря 1924 г., состояла в том, чтобы точно определить южную границу Монгольской Народной Республики [4]. Помимо этого, по словам В.А. Казакевича, его обязанности заключались в «производстве съемки проходимого пути, в собирании естественно-исторических коллекций, записывании гобийского фольклора и в различного рода расспросах» [5]. Маршрут специально был проложен по наименее исследованной части пустыни Гоби, дабы не повторять предыдущих экспедиций и лишь «пересекал в широтном направлении пути нескольких исследователей» [6]. Руководитель принял решение взять с собой не одного проводника на всю дорогу, а менять их как можно чаще в пути следования. Постоянный состав партии был следующим: В.А. Казакевич, Владимир Панкретьевич Пахомов – препаратор и коллектор, взятый из экспедиции П.К. Козлова, и гобиец караваножатый Джамцо [7]. Сменные проводники составили основу информантов, от которых записывались тексты произведений устного народного творчества.

Всего путешественником в его отчете приведено 15 текстов фольклорных произведений и одно описание мифологического персонажа. Из них 13 текстов – прозаические нарративы, записанные на русском языке, и 2 текста малых поэтических жанров, записанных на монгольском языке в академической транскрипции, основанной на знаках кириллического алфавита. Именно они, как наиболее полно отвечающие требованиям анализа маркеров текстуального уровня, и будут объектом нашего исследования.

В сентябре 1924 года от охотника по имени Самбо, эмигранта хошуна Дэлгэр-хангай-ула, было записано следующее стихотворение:

«Манāī егiг öлüt
Манāī ец урāнхā
Халхā торһут хāјārīн захад
Хāјrīн үмүхēї худук ман» [8].

Что переведено автором отчета как:

«Мой отец олет,
Моя мать урянхайка,
На границе Халхи и Торгутов-
Мой любимый вонючий колодец» [9].

Как видно из текста стихотворения, охотник проживал у колодца, до этого, по его словам, служил в партизанских отрядах и был охарактеризован путешественником как человек, умевший слагать стихи. В отличие от большинства случаев фиксации В.А. Казакевичем прозаических текстов, данный образец устного народного творчества может быть проанализирован с разных сторон. Он записан на языке оригинала, нам известно время и место записи, а также мы имеем подробные сведения об информанте. Помимо сведений об информанте нам известен состав экспедиции, которая и формировала аудиторию, слушавшую данное маленькое стихотворение.

При описании поездки на золотые прииски в Гоби путешественник приводит связанную с ним пословицу:

«Харулнэ зангї
Харһанэ цецёк адали» [10]

Исследователь дает следующий перевод данной пословицы:

«Караульный староста
Похож на цветок карганы» [11]

В. А. Казакевич объяснял пословицу так: как цветок карганы цветет весной непродолжительное время, точно так же и караульный староста единственный раз в год, осенью, при ревизии, надевал шапку с шариком [12].

Таким образом, у собирателя возникла необходимость воссоздать культурный контекст записанной поговорки, без которого она теряет свой смысл и сатирическую окраску. Эта работа была проведена им на основании опроса жителей окрестностей упомянутых гобийских золотых приисков. К сожалению, отсутствие указаний на информанта данного фольклорного акта ограничивает возможности контекстуального анализа записи. И все же перед нами яркий пример того, как отчет русского исследователя Монголии о путешествии, совершенном почти 90 лет назад, содержащий в себе записи фольклорных текстов, может быть полезен с точки зрения современных методов изучения устного народного творчества.

Говоря о пользе материалов путешественников, не являвшихся носителями языка, для контекстуальных исследований необходимо отметить еще один важный факт. Полный анализ текста отчета

В.А. Казакевича дал нам представление о жанровом составе и популярности сюжетов в конкретный исторический период на определенной территории. Содержание некоторых из приведенных в документе прозаических нарративов отражало легендарные представления жителей конкретных территорий о генезисе локальной топонимики. Это позволяет распространить на халха-монголов выдвинутое калмыковедом-фольклористом Т.Г. Басанговой на основании полевых данных предположение о существовании в калмыцком фольклоре традиции «преданий и легенд, связанных с названием той или иной местности или ландшафта» [Басангова 2009: 12].

Несмотря на наличие условностей всех описанных выше уровней, сами носители культуры, по мнению Бен-Амоса, могут не распознавать коммуникативный акт как фольклорный. Его формы распределяются ими по таким внешне не связанным между собой категориям, как история, традиция, танец, музыка, игра и т.д. Например, легенда часто может определяться как хронологическая истина, миф символизировать религиозную истину, а поговорка выражать моральную истину. Но если обратить внимание на тот тип культурной коммуникации, посредством которого они передаются, то перед нами окажутся различные формы фольклорного процесса [Ben-Amos 1971: 11].

Главным достижением работы Бен-Амоса стало выделение определяющего фактора для фольклорного процесса. Как коммуникативный процесс он имеет социальное ограничение, а именно устное народное творчество функционирует внутри маленькой, вернее, ограниченной социальной группы.

Для осуществления фольклорного акта необходимо два социальных условия:

Во-первых, исполнитель и аудитория должны находиться в одной и той же ситуации.

Во-вторых, они должны быть частью одной и той же социальной группы [Ben-Amos 1971: 12].

Следовательно, фольклор является способом художественной коммуникации внутри маленькой социальной группы. При этом критерии традиционности и устной передачи не являются обязательными. Традиционный характер устного народного творчества — аналитический конструкт, созданный исследователями и далеко не всегда понимаемый самой социальной группой. Обращение же к произведениям, которые передаются только изустно, выводит из поля зрения исследователей все современные способы их бытования [Ben-Amos 1971: 13-14].

Ярким примером современного способа бытования фольклора может служить бурятский анекдот, тексты которого основаны на смешении русского и бурятского языков. Одним из важных способов его распространения, наряду с традиционным устным, стала публикация подобных анекдотов в сети Интернет [Санжитова 2012: 126-130].

Требуется разьяснения понятие маленькой социальной группы. Имеется в виду группа, непосредственно участвующая в исполнении фольклорного акта. Так, каталог сказочных сюжетов, составленный Л. Леринцем, показал наличие общности данного жанра у монголов, бурят и калмыков [Lörincz 1979]. Но эта общность ничуть не отменяет тех различий, которые возникали при каждом конкретном акте исполнения сказки. Мы можем говорить как минимум о двух типичных ситуациях исполнения сказок. Это упомянутые выше исполнения сказок детьми и исполнение их людьми старшего поколения [Цэрэнсодном 1982: 330-338].

Главным достижением Бен-Амоса стал отказ от понимания фольклора только лишь как «зеркала культуры» или статичного словесного искусства и переход к рассмотрению его как самостоятельного коммуникативного процесса [Ben-Amos 1971: 15]. Новое понимание не отменяет достижений, выполненных в рамках предыдущих подходов, а позволяет соединить их на основании утверждения комплексной природы устного народного творчества как особого явления. Коммуникация фольклорного типа, будучи неотъемлемой составляющей повседневной жизни людей в прошлом и настоящем, не просто обусловлена контекстом культуры, но и сама влияет на формирование этого контекста.

В этой связи мы хотели бы расширить выдвинутые А. Бирталан предложения о дальнейших исследования культурного контекста записанных Г. Балинтом калмыцких текстов [Birtalan 2011: 168] на весь фольклорный материал монгольских народов. Необходимо не только выявить все возможные параллели записанных произведений разных жанров, связав их с современными условиями исполнения, зафиксированными в ходе этнографических экспедиций. Методы, которые включает в себя контекстуальный подход к устному народному творчеству, и полный объем материала, собранный путешественниками, просветителями, лингвистами, фольклористами среди монгольских народов, позволят нам воссоздать условия исполнения множества фольклорных актов. Это, в свою очередь, дает возможность проследить динамику развития процесса фольклорной коммуникации монгольских народов на

различных этнических и социальных уровнях в течение последних полутора веков.

Примечания

1. Ныне г. Улан-Батор, Монголия.
2. Шинжлэх Ухааны Академи Түүхийн Хүрээлэнгийн Архив, Х-7, Д-3, ХН-1в, л. 3.
3. Шинжлэх Ухааны Академи Түүхийн Хүрээлэнгийн Архив, Х-7, Д-3, ХН-1в, л. 3.
4. Шинжлэх Ухааны Академи Түүхийн Хүрээлэнгийн Архив, Х-7, Д-3, ХН-1в, л. 1.
5. Шинжлэх Ухааны Академи Түүхийн Хүрээлэнгийн Архив, Х-7, Д-3, ХН-1в, л. 1.
6. Шинжлэх Ухааны Академи Түүхийн Хүрээлэнгийн Архив, Х-7, Д-3, ХН-1в, л. 1.
7. Шинжлэх Ухааны Академи Түүхийн Хүрээлэнгийн Архив, Х-7, Д-3, ХН-1в, л. 2.
8. Шинжлэх Ухааны Академи Түүхийн Хүрээлэнгийн Архив, Х-7, Д-3, ХН-1в, л. 68.
9. Шинжлэх Ухааны Академи Түүхийн Хүрээлэнгийн Архив, Х-7, Д-3, ХН-1в, л. 68.
10. Шинжлэх Ухааны Академи Түүхийн Хүрээлэнгийн Архив, Х-7, Д-3, ХН-1в, л. 77.
11. Шинжлэх Ухааны Академи Түүхийн Хүрээлэнгийн Архив, Х-7, Д-3, ХН-1в, л. 77.
12. Шинжлэх Ухааны Академи Түүхийн Хүрээлэнгийн Архив, Х-7, Д-3, ХН-1в, л. 77.

Литература

- 1) Аникин В.П. Теория фольклора. Курс лекций. М., 2004.
- 2) Сандаловый ларец. Калмыцкие народные сказки. Сост. и перевод Т.Г. Басанговой. Элиста, 2002.
- 3) Басангова Т.Г. Жанровый состав детского фольклора калмыков // Детский фольклор калмыков. Элиста, 2009.
- 4) Горяева Б.Б. Калмыцкая волшебная сказка: сюжетный состав и поэтико-стилевая система. Элиста, 2011.
- 5) Дампилова Л.С. Шаманские песнопения бурят. Поэтика и символика. М., 2012.
- 6) Дарнтон, Р. Крестьяне рассказывают сказки: сокровенный смысл «Сказок матушки гусыни» // Историческая антропология. Хрестоматия. СПб., 2006.
- 7) Кичиков А.Ш. Героический эпос «Джангар». Сравнительно-типологическое исследование памятника. М., 1992.

- 8) Кульганек И.В. Каталог монголоязычных фольклорных материалов Архива востоковедов при СПбФ ИВ РАН. СПб., 2000.
- 9) Кульганек И.В. Мир монгольской народной песни. СПб., 2001.
- 10) Неклюдов С.Ю. Героический эпос монгольских народов. Устные и литературные традиции. М., 1984.
- 11) Овалов Э.Б. Типология мотивов и сюжетов в эпосе монгольских народов. Элиста, 2004.
- 12) Очирова Н.Г. Санджи Бутаев – народный сказитель из Шин-мера // Сказки Санджи Бутаева. Элиста, 2008.
- 13) Санжитова О.Г. Поэтика современного бурятского анекдота: картина мира через призму жанра // Давид Кугультинов – поэт, философ, гражданин. Элиста, 2012.
- 14) Сарангов В.Т. Фольклор калмыцкого народа. Элиста, 2010.
- 15) Яцковская К.Н. Народные песни монголов. М., 1988.
- 16) Алимаа А. Монгол уртын дууны бичмэл цоморлиг. Б. I, II. Улаанбаатар, 2003.
- 17) Монгол ардын үлгэр (Д. Цэрэнсодном эмхтгэв). Уб., 1982.
- 18) Abrahams R. D. Introductory Remarks to a Rethorical Theory of Folklore // The Journal of American Folklore. 81 (1968).
- 19) Ben-Amos D. Toward a Definition of Folklore in Context // The Journal of American Folklore. 84 (1971).
- 20) Birtalan, A. Kalmyk Folklore and Folk Culture in the mid-19th Century. Philological Studies on the Basis of Gabor Balint of Szentkatolna's Kalmyk Texts. Budapest, 2011.
- 21) Goody J. Myth, Ritual and the Oral. New York, 2010.
- 22) Lörincz L. Mongolische Märchentypen. Budapest, 1979.
- 23) Nagy L. J. G. Balint's Journey to the Mongols and his Unedited Texts // Acta Orientalia Hungaricae. T.: IX. Fasc. 3., Budapest, 1959.

PERSPECTIVES OF MONGOLIAN SPEAKING PEOPLES' FOLKLORE ANALYSIS IN CONTEXT

Dmitry A. Nosov (Saint-Petersburg, Russia)

Following A. Birtalan's propositions of Kalmyk folktexts analysis in their cultural context, the paper offers new understanding of "context" research in Mongolian folklore studies. This understanding, based on "communicative process" view of folklore, described by D. Ben-Amos, requires not only comparative study of folklore text's types and motives, together with their ethnographic background, but also reconstruction of wide range of circumstances and conditions, under which the text was performed.

И. В. Кульганек (Санкт-Петербург, Россия)

МЕТАФОРА В МОНГОЛЬСКИХ ПОСЛОВИЦАХ

Метафора, как принято считать в классическом литературоведении (А.Н. Веселовский, Д.С. Лихачев, В.П. Аникин, В.М. Жирмунский, а в монголистике – Б.Я. Владимирцов, С.А. Козин, К.Н. Яцковская, на Западе – Ричардс, Девидсон, Сирл.), представляет собой один из тропов художественной речи. Слово становится метафорическим при употреблении его не в прямом (автологическом), а в переносном смысле. В основе метафоры лежит сравнение одного объекта с другим по общему для них какому-либо признаку. С позиций когнитивной теории (Дж. Лакофф, М. Джонс, М. Редди), заявившей о себе в 20-е годы XX в., метафора лежит в области мысли, воображения, в повседневной речи, понимается как концепт, используемый в непрямом значении для выражения другого концепта, как «способ кодирования информации» (А.Киклевич), является элементом «дискурса, обусловленным контекстом ситуации» (М.М. Бахтин), как способ концептуализации, генерирования понятий, как закодированное в сознании человека понятие, идея, признак, как способ сохранения в памяти ранее полученных впечатлений (Э. Кассирер, Жакель), функции метафор заключаются в конструировании познавательной модели нового объекта, вводимого в опытную область человека, что происходит с помощью ассоциаций, возникающих от метафоры, связанной с каким-либо познавательным объектом, (Блек). Таким образом был перенесен акцент с художественной образности на повседневность и сконцентрировано внимание на широко распространенных, так называемых «стертых» метафорах, названных конвенциональными.

В основу метафор положено сходство и различие признаков предметов (внешний вид - цвет, форма, объем; функционирование, место нахождения) и явлений (длительность, направление, назначение, причинность, обусловленность, значимость, частота, отдаленность, видимость, постоянство, периодичность).

Метафоры участвуют в создании образов, которые являются отражением внешнего мира. В образах монгольских пословиц воплощено мышление народа, его видение и изображение картины мира. Создание образа основывается на использовании сходства или различия между двумя предметами. Сходство может быть явным и едва различимым. Все приемы направлены на получение наибольшего воздействия на человека.

Метафора в монгольских пословицах отдельному изучению до сих пор не подвергалась.

В монгольских пословицах присутствует как эпифора, т.е. привычная, стертая метафора, так и диафора, т.е. резкая, контрастная метафора, причем она может быть реализована в виде развернутого сообщения / образного выражения, использующего сравнение, или в виде оборота речи, состоящего из слов в переносном смысле на основе сходства. Метафорические выражения иногда употребляются без осознания человеком их метафоричности, т.е. их фигурального характера, а лишь с пониманием их прямого значения.

В монгольских пословицах метафора никогда не становится эстетической самоцелью, не вытесняет первоначальное исходное значение слова; в них всегда важен житейский смысл высказывания, а не метафорическое его значение.

К метафорам в монгольских пословицах может быть применена классификация Н.Д.Арютюновой, по которой они разделяются на: 1. номинативные, состоящие в замене одного дескриптивного значения другим и служащие источником омонимии; 2. образные метафоры, служащие развитию фигуральных значений и синонимических средств языка; 3. когнитивные метафоры, возникающие в результате сдвига в сочетаемости предикатных слов (переноса значения) и создающие полисемию; 4. генерализирующие метафоры (как конечный результат когнитивной метафоры), стирающие в лексическом значении слова границы между логическими порядками и стимулирующие возникновение логической полисемии.

Идеи когнитивной теории могут быть применены при исследовании монгольских пословичных метафор с точки зрения выражаемых ими идей. Выделяются следующие сферы метафорических идей: 1. наполненность (демий яриа – пустой разговор, баярыг бадруулсан хаалга – ворота, наполнившие радостью), 2. дорога (үхэх нас ойртожээ – приблизился возраст смерти, насанд хурэх – достигнуть совершеннолетия), 3. дистанция (дотнын найз – близкий приятель), 4. контакт (найз харьцаа – приятельские отношения, харилцаа бэхжүүлэх – укрепить отношения, харилцаа бэхжүүлэх – укреплять отношения), 5. передняя/задняя часть (гадурр хувцас – верхняя одежда, ард талд – на задней стороне), 6. часть/целое (амьсгаа хураах – умереть, досл. – собрать или убрать свои силы; дуугаа хураах – замолчать, обидевшись, досл. – звук своего голоса собрать или убрать; биеэ хураах скорчиться, досл. – свое тело свернуть; дэр нийлүүлэх – жениться, досл. – соединить подушки), 7. линейная последовательность (анхны цэцэг – первые цветы), 8. верх-низ (өндөр мод – высокое дерево).

Представляется, что данные идеи могут быть расширены такими комбинациями, как: скрытое – явное, дурное – хорошее, приятное – досадное, радостное – грустное, свое – чужое, умное – глупое, полезное – тщетное.

Монгольская пословица, является законченным высказыванием, которое может обладать прямым или переносным значением. Каждая пословица передает либо положительное отношение к высказываемой мысли и выражает поощрение, или отрицательное, и выражает порицание. Оценочный компонент проявляется во всех монгольских пословицах, будь то пословицы о труде, уме, доме, семейных отношениях или о любви и дружбе.

Монгольские пословицы были разделены нами на несущие поощрение – «положительные» и несущие порицание – «отрицательные». Примерами их могут служить следующие:

«Положительные»	«Отрицательные»
Аавын хүү олзонд, алтан эрвээхэй зуланд (Человек жертвует собой ради выгоды, бабочка – ради света).	Аа ихтийн өө их (У кого много самоуверенности, у того много изъянов).
Аавын хүүгийн зориг хурц, адуун сүргийн туурай хурц (У отцова сына желания остры, у табуна лошадей копыта остры).	Ааваасаа өөр хүний занг мэдэхгүй, агтнаасаа өөр малын зүс танихгүй (Не знает никого, кроме своего отца, не знает никакой масти, кроме своего мерина).
Авд явахад нохой хэрэг, адуунд явахад уурга хэрэг (Когда идёшь на облавную охоту, нужна собака, а когда идёшь в табун, нужна урга [1]).	Аавдаа авгай авахыг заах / аавдаа адуу манахыг заах (Учить своего отца жениться / учить своего отца пасти табун ночью).
Агт морь аагтай, аавын хүү аатай (Рысак всегда резв, а сын отца всегда горд).	Аага идсэн илжиг адуу дагаж гүйх (Осёл, наевшийся отрубей, бегаёт за табуном [2]).
Учиргүй юм байдаггүй, учры нь олбол ус ч гэсэн эм (Нет ничего без смысла; если поймёшь причину, то даже вода станет лекарством).	Хашин моринд үүл ч ачаа (Для клячи и туча – поклажа).
Үнэнээр явбал, үхэр тэргээр туулай гүйцнэ (Кто живёт честно, тот и на бычьей телеге догонит зайца).	Эх нь булингартай бол адаг нь булингартай (Мутен исток, мутно и устье)
Үхсэн хүн авснаасаа айдаггүй (Умерший человек не боится могилы).	Яарвал даарна (Поспешешь – замёрзнешь).

Хавирга сээрээ түшдэг, сээр хавиргаа түшдэг (Рёбра поддерживают позвоночник, а позвоночник – рёбра).	Нойтон аргал галын буг, нойрмог (анхиагүй) авгай гэрийн Буг (Мокрый кизяк для огня дьявол, сонная (неряшливая) хозяйка для дома сатана.
--	---

Одной из первых задач исследования метафоры в монгольских пословицах, является изучение метафорического переноса и его семантико-функциональной роли, а также механизма воздействия контекста на метафорическое значение пословицы. Для этого следует рассмотреть, как метафора и лежащее в ее глубинной основе сравнение выражают оценочный смысл пословицы; в монгольских пословицах оценочные отношения к различным социально значимым понятиям (религия, общество, родственники и т.д.) проявляются прежде всего в контекстном функционировании пословиц, а также во внутренней их системе, т.е. смысл пословиц выводится из суммы значений компонентов. Пословица может заключать в себе по объему и глубине смысла целое повествование.

Положительная и отрицательная характеристики пословиц могут быть выражены через отдельные элементы, составляющие пословицу. Элементами, передающими отрицательный смысл могут быть глаголы с отрицательными частицами, слова, имеющие негативный смысл. Чаще отрицательный смысл выражен через весь текст пословицы вместе с ее окружением. И «положительные» и «отрицательные» пословицы ориентированы на человека, «положительные» выражают черты его характера и этические взаимоотношения в обществе, в кругу друзей, в семье; «отрицательные» порицают дурное поведение, привычки, пороки. Однозначных границ между «отрицательными» и «положительными» пословицами провести нельзя.

Пословицы вводятся в речь человека без предварительного уведомления. Это возможно потому, что они имеют не только буквальное, но и переносное значение; возникающие ассоциативные связи с ранее сказанным дают возможность переосмысления произнесенного.

Классифицировать монгольские пословицы по семантическим группам довольно трудно, так как одни и те же пословицы могут переходить из одной группы в другую, могут менять свою семантическую направленность. Так пословица «Нохойн хүзүүнд мах уясантай адил» (Все равно, что собаке подвесить к шее мясо) [3] может войти в класс пословиц о целях человека и о любви. Пословица «Нохойгүй айл дүлийтэй адил, номгүй хүн сохортой адил»

(Аил без собаки подобен глухому, неграмотный человек подобен слепому) входит в семантический ряд «учение», «труд», а также – в группы «дом», «семейные отношения» [4]. Пословица: «Орсон бороо арилдаг, ирсэн гийчин буцдаг». (Начавшийся дождь прекратится, пришедший гость возвратится) [5] может войти в пословицы о времени, быстротечности жизни, а также – о родственниках.

При опросе носителей монгольского языка было замечено также, что может происходить смена оценки пословиц с положительной на отрицательную и наоборот, что одна и та же пословица может выражать различную оценку в разных контекстах. Так, пословица про осла, который, наевшись хорошего сена, стал бегать за табуном лошадей, разные носители языка воспринимали по-разному: то – как ироническую ситуацию с отрицательным оттенком, то – как положительную, которая благоприятно влияет на человека, давая ему силы для реализации себя.

Монгольские пословицы выражают морально-этические установки традиционного кочевого общества, мировоззрение и социально значимые действия, взгляды средневекового человека на природу и личность. Краткость, ритмичность и легкость в запоминании удобны для передачи определенных знаний от человека человеку о событиях, ситуациях, ощущениях, связанных с его деятельностью.

Семантический анализ метафорически-сопоставительного аспекта монгольских пословиц показал, что прямое значение пословицы служит основой для ее переносного значения. Смысл пословицы, ее назидательность кроются в ее переносном значении. Двуплановость пословицы является ее конституирующим жанровым признаком. Метафора играет в этом главную роль. Она как тип сопоставления выражает оценочный (положительный или отрицательный) смысл пословицы. Сопоставление может быть скрытое или открытое. Примеры скрытого сопоставления:

«Өнгөрсөн юманд хүн бүр мэргэн» [6] (Каждый человек точен относительно того, что в прошлом) [7]. «Өөрийн аавыг төрөөгүй байхад, өвөг ааваа дүүрч явах» (До рождения своего отца везти своего деда впереди себя) [8].

«Өргөхий нь чи өргө, аахлахы нь би аахилъя» (Ты поднимай, а я буду пыхтеть) [9].

Примеры открытого сопоставления: «Сагсгар мод уулын чимэг, сайхан хүүхэн гэрийн чимэг» (Дерево развесистое – краса гор, красивая девушка – краса дома). «Сайн хүн санаагаараа, сайвар морь жороогоороо» (Хороший человек славен своими мыслями, инохо-

дец – своей иноходью). «Сайн хүнийг ханилан байж мэддэг, сайн морийг унан байж мэддэг» (Хороший человек узнаётся в дружбе, хороший конь узнаётся в езде) [10].

Данная статья не исчерпывает круга проблем, связанных с изучением метафорического аспекта в монгольских пословицах. Перспективным для дальнейшего исследования представляется сопоставительное изучение метафоры в различных афористических жанрах монгольского народного поэтического творчества.

Примечания

1. Урга – шест с арканом, традиционное приспособление для поимки лошади во время ее приучения к седлу.
2. Пословица имеет ироничное значение.
3. Эквивалентом ее можно считать русскую пословицу «Близок локоток, да не укусишь».
4. Эквивалентом ее можно считать русскую пословицу «Ученье – свет, а не ученье – тьма».
5. Эквивалентом ее можно считать русскую пословицу «Пора и честь знать».
6. Слово мэргэн – связано с мифологией монгольских народов. Это имя носит мифологический герой, который в наступившем мраке на Земле от того, что злые силы съели Солнце, отправился на поиски злых сил, чтобы сразиться с ними и убить их з своего меткого лука и освободить Землю от темноты.
7. Эквивалентом ее можно считать русскую пословицу «Человек задним умом крепок».
8. Эквивалентом ее можно считать русские пословицы: «Еще не родился, а уже окрестился». «Лезть поперёк батьки в пекло». «Грешить против истины». «Рядиться в тогу отца».
9. Эквивлентом ее можно считать русскую пословицу «Битый небитого везёт».
10. Эквивалентом ее можно считать русскую пословицу «Конь познается при горе, а друг при горе».

Литература

1. Буслаев Ф.И. Русские пословицы и поговорки, собранные и объясненные Ф. Буслаевым М.: 1854.
2. Даль В.И. Пословицы русского народа. М., 1994.
3. Дэвидсон Д. Что означают метафоры // Теория метафоры / пер. с англ. М.: 1990. С. 173-194.
4. Кассирер Э. Сила метафоры // Теория метафоры / пер с англ. М., 1990. С. 33–34.

5. Лакофф Д., Джонсон М. Метафоры, которыми мы живем // Теория метафоры: сборник / пер. с англ., фр., нем., исп., польск. яз. М.: 2004. С.7–21.
6. Пермяков Г.Л. Основы структурной паремиологии. М.: Прогресс, 1978.
7. Якобсон Р. Работы по поэтике. М.: Прогресс, 1989.
8. Black M. More about metaphor // Metaphor and thought / Ed. A. Ortony. 2 ed. Cambridge, 1993. P. 19–45.
9. Gibbs R.W. When is Metaphor. The idea of understanding in the theories of metaphor. London, 1992.
10. Язык и моделирование социального взаимодействия / Общ. Ред. В.В.Петров. Сост. В. М. Сергеев и П. Б. Паршин; В. В. Петров. М.: Прогресс, 1987.

METAPHOR IN MONGOLIAN PROVERBS

Irina V. Kulganek (Sankt-Petersburg, Russia)

The article considers the peculiarities of metaphor in Mongolian proverbs. The author analyses semantics, positive and negative connotations of the proverbs explained by language world perception of the Mongols.

Очир Аюдай (Улан-Батор, Монголия)

ПРОТОТИП И ПРОИСХОЖДЕНИЕ НАЗВАНИЯ МАНГАСА – ГЛАВНОГО ГЕРОЯ В МОНГОЛЬСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ

Мангас является самым типичным противоположным героем в монгольском народном фольклоре. Трудно найти сказки и эпоса, в которых не встречается Мангас. И потому возникает ряд вопросов таких, почему Мангасом представляется противоположный герой в монгольском фольклоре, откуда, когда и каким образом он стал фольклорным героем и так далее. В этой статье мы уточняем прототип главного противоположного героя монгольского фольклора МАНГАСа и происхождение этого слова.

Название мангаса впервые встречается в «Тайной истории монголов». В тексте Мангас замечается два раза, во-первых, Темучжин со своим братом Хасаром убили выстрелами кровного брата Бектера и когда те вернулись домой, мать Огэлун ругал их следующими словами, как:

Перевод С.А.Козина

«...qarbisu-ban qaja=qu
qasar noqai metü
qada-tur dobtul=qu/
qablan metü
a'ur-ıyan daru=n yada=qu
arslan metü
Amidu jalqu=su kē=gü
Mangyus metü...»¹

Темное дело свое вы свершили
Словно дикие псы
Что лоно у матки своей прогрызают,
Словно свирепый хаблан
На скалу налетающий,
Львам вы подобны
Чью ярость ничто не уймет.
Демонам-змеям, **Мангусам**²
Живьем, говорят, пожирающим³

Во-вторых, Во-время боя Тэмучжина с Найманом, Жамуха из Жадарана хвалит силу Хасара Найманскому хану Тая ну следующим образом:

Перевод С.А.Козина

Мать Оэлун одного из сынков Мясом
людским откормила.
«... yurban alda beyetü Ростом в три сажени будет,
yunjin boda idešitü Трехгодовалого сразу быка он съедает,
yekede delijü qarbu=asu yisün ja'ut alda qajar-a qarbu=yu

Сильно натянет - на девять сотен алданов сшибет,
tata=n deli=jü qarbu=asu tabun ja'ut alda qajar-a qarbu=yu

Слабо натянет - на пять он сотен достанет.
gü'ün gü'ün-neče busu Чжочи-Хасар прозывается он.
görlögü mangqus töre=ksen /⁴ То не обычных людей порождение:
Joči Qasar tere buy=yü je...» Суций он демон - мангус Гурельгу⁵.

В первом параграфе сравнивал беспощадный характер Темучжина и Хасара с мангасом, который пожирает человека или животных живыми, а во-втором параграфе с мангасом сравнивал мет-

¹ Word-and Suffix-index to the Secret History of the Mongols, based on the Romanized transcription of L.Legeti. Compiled by H.Kuribayashi & Choijinjab. The Center for Northeast Asian Studies. Tohoku University. 2001. Sendai. § 77-78. pp. 63-65

² Мангус по старо-письменному монгольскому языку, а мангас по современному письменному языку

³ Сокровенное сказание монголов. Перевод С.А.Козина, -www.altai.ru. стр 8.

⁴ Word-and Suffix-index to the Secret History of the Mongols, based on the Romanized transcription of L.Legeti Compiled by H.Kuribayashi & Choijinjab. The Center for Northeast Asian Studies. Tohoku University. 2001. Sendai. § 77-78. pp. 63-65

⁵ Сокровенное сказание монголов. Перевод С.А.Козина, -www.altai.ru

кость и силу Хасара с громадным телосложением. Общий смысл и художественный образ фольклорного противоположного образа мангаса совпадает со сравнением в «Тайной истории монголов».

Сюжет о мангасе хотя коротко продолжается в «Тайной истории монголов», но достаточно, чтобы выяснить, что в то время /13-ом веке/ уже сложился художественный образ Мангаса как эпическая темная сила. Тогда последует вопрос: от чего происходило Мангас-герой эпоса? Откуда и как он вошел в монгольский эпос?

По-нашему мнению, Мангас из монгольского эпоса возник из понимания монгольского шаманизма. Например, В «Сутре опрыскивания молока кобылицы» /Гууний сууний цацлын судар/ встречается следующая фраза:

«...Kisay-a tngri-de qoyar yisü sačunam
Ajaral tngri-de dügüreng yisü sačunam
Atay-a tngri-de dügüreng yisü sačunam
yüčün yurban j aryuči tngri-de dügüreng yisü sačunam
öggümür-ün öggügsen tngri-de dügüreng yisü sačunam
Boγuman tngri-de dügüreng yisü sačunam
Mangyus tngri-de dügüreng yisü sačunam⁶...»

Перевод

«Дважды по девять раз опрыскиваю /молоко/ и посвящаю
Вам-Тнгри /Богу/-Хясаан
Полной чашкой девять раз опрыскиваю и посвящаю Вам-Тнгри
/Богу/ Ажарал
Полной чашкой девять раз опрыскиваю и посвящаю Вам-Тнгри
/Богу/ Атаа
Полной чашкой девять раз опрыскиваю и посвящаю Вам-Тридцать
три Тнгри /Богам/ Заргачи-Жалобы
Полной чашкой девять раз опрыскиваю и посвящаю Вам-Тнгри
/Богу/ Огоомор-Щедрости
Полной чашкой девять раз опрыскиваю и посвящаю Вам-Тнгри
/Богу/ Бооман
Полной чашкой девять раз опрыскиваю и посвящаю Вам-Тнгри
/Богу/ МАНГАС /МАНГУС/

В одной сутре опрыскивания, находившейся среди сутр написанных на бересте на старо-письменном монгольском, которых

⁶ ǰ. Damdinsürüng. Mongyol-un uran jokiyal-un degeji jayun bilig orošibai. Tomus XIV. 1959. стр 97

нашел Х.Пэрлээ из остатков городища Харбух, находивший на территории Дашинчилэн сомона Булган аймака Монголии в 1970 году ещё раз встречается образ Мангас тнгри:

...Bayatur tengri-de yurban yesün +

Dörben noyuyan tengri-de yurban yesün +

Naiman kijayar tengri-de yurban yesün +

Yeke suu-da dörben yesün +

Mangyus tengri-de yurban yesün / sačunam /

Перевод

«Трижды по девять раз опрыскиваю /молоко/ и посвящаю Вам-Тнгри /Богу/-Баатар

Трижды по девять раз опрыскиваю /молоко/ и посвящаю Вам-Тнгри /Богу/-Дорбэн ногоон

Восемь по девять раз опрыскиваю и посвящаю Вам-Тнгри /Богу/-Найман Хязгаар

Четыре по девять раз опрыскиваю и посвящаю Вам-Тнгри /Богу/-Их Суу

Трижды по девять раз опрыскиваю и посвящаю Вам-Тнгри /Богу/-МАНГАС⁷

Вышеуказанные две примеры показывают, что мангас изображается в наряде с другими тнгри-божествами с такими, как хясаан, атаа, боомон, дорбэн ногоон и найман хязгаар из шаманизма и тем самым он является одним из тнгри-богов монгольского шаманизма. Не только мангас, но и другие боги-тнгри шаманизма представляются в виде персонажей героического эпоса. В монгольских эпосах встречаются также много примеров шаманистических богов-тнгри, изображаемых в виде персонажей. Внизу переведем некоторые из этих примеров,

- В тексте для вызывания богов-тнгри, шаманом не редко упоминается тнгри по имени ХАЖИР. Он является богом /духом/ с черной силой, приносящий людям разного рода бедствия и препятствия. Но и в героическом эпосе «Бум эрдэнэ» представляется противоположный герой по имени ХАЖИР ХАРА /Черный Хажир/.

- По мифологии шаманизма БУЙДАН ТНГРИ является одним из 33 богатырей ХАН ХУРМАСТА /главного бога Западной части Вечного неба/ и сыном БУСЛУУР ЦАГААН ТНГРИ /Небесный белый пояс/ из Запада. Он и изображается в эпосе «Дани хурэл» как

⁷ Elisabetta Chiodo. The Mongolian Manuscripts on Birch Bark from Harbuxyn Balgas in the Collection of the Mongolian Academy of Sciences, Part 2. Harrassowitz Verlag. Wiesbaden. 2009. pp. 259-261; XBM 167, 2r, XBM 167, 2v

рождаемый из воздуха по имени ЗААН БУЙДАН /то есть в переводе Слон-Буйдан/. И в знаменитом эпосе «Гесер» как мы все знаем одного из персонажей зовут БУЙДАН.

- В шаманском мифе ХОХДЭЙ или ХОХОЛДЭЙ ТНГРИ подчинят себе удары грома и молнию, а в свою очередь он изображается главным героем эпоса «Хух Халзан морьтой Хохолдэй мэргэн хаан» /Мудрый король Хохолдэй со Синей-лошадью с лысыной/.

- Если же в тексте вызывания богов-тнгри Баргудских шаманов рассказывается о тнгри ОДОН ЦАГААН /о звездном белом тнгри/, то в эпосе «Жангар» тоже упоминается герой по имени Одон цагаан⁸. Таким образом можно перечислить множество героев из эпосов, имеющих одинаковые имена с богами-тнгри из шаманизма.

Главный вопрос состоит в том, почему имена богов-тнгри совпадают с именами героев эпоса. По-нашему мнению, происхождение монгольских героических эпосов обосновывалось на общих характеристиках как богов-тнгри, так и на взаимодействии между шаманистическими богами-тнгри и легендах о них. Другими словами, вражда и конфликты между шаманистическими богами-тнгри первоначально составляли основу сюжетов и действий героических эпосов, в то время, как сами тнгри представляли собой прототипов этих эпических героев. По этой причине до наших времен дошли герои монгольских эпосов, которые носят в себе тот или иной характер, типологию и имена некоторых шаманистических богов-тнгри⁹.

В связи с этой традицией и в процессе развития монгольского фольклора персонаж Мангаса, который первоначально был жестоким богом-тнгри перевоплотился в типичного противоположного героя эпоса.

В традиционном понимании монгольского шаманизма тнгри разделяются на Западные и Восточные части. Западные тнгри помогают людям и всем живущим, а Восточные причиняют всевозможные бедствия. Тогда возникает вопрос к какой части тнгри принадлежит Мангас? В монгольских эпосах Мангас всегда изображается жестоким и приносящим всевозможные бедствия. Этот характер персонажа Мангаса доказывает, что его прототипом был один из жестоких тнгри из Восточной части небес. В соответствии

⁸ А. Очир. Монгол туулийн баатруудын эх дүрийн тухай - «Үндэсний монгол судлал», 2003, №1, стр 33-37.

⁹ А. Очир. Монгол туулийн баатруудын эх дүрийн тухай - «Үндэсний монгол судлал», 2003, №1, стр 38-39.

с этим Мангас из монгольского фольклора всегда представляется противоположным героем, тем самым он до сих пор оправдывает свое архаичное представление в шаманизме.

Некоторые ученые считают, что Мангас, о котором речь идет в «Тайной истории Монголов» является демон-змеем¹⁰ под влиянием транскрипционного перевода этого источника на китайском языке.

Мы хотим еще уточнить этимологию слова Мангаса. Ученые отметили, что до сих пор полностью не выяснили этимологию и значение этого слова¹¹.

По нашему мнению, слово Мангас происходило из слова МАНГА из тунгусо-маньчжурских языков, имеющего значение жесткий, жестокий, трудный, крепкий, страшный, могучий, черствый, плотный, скверный, сильный и людоед. Здесь мы переведем некоторые примеры:

ЭВЕНК: МАҢА=МАНҢА – твердый, жесткий, тугой и крепкий, упорный и жадный

СОЛОН: MANGĒ-MANGU – тяжело, тяжко

ЭВЕН: МАҢ – твердый, крепкий, тугой, прочный

НЕГИДАЛЬ: МАҢГА – твердый, сильный

ОРОЧ(ОН): МАҢАСА – твердый

МАҢГА – сильный и бесстрашный

УДИГЕЙ: МАҢГА – трудный, скверный, плохо и страшный

МАҢГАЛА – измучить

УЛЬЧИ: МАҢГА – тяжелый, трудный, очень, сильно и крепко

ОРОК: МАҢГА – крепкий, твердый, сильный, храбрый, отважный, силач, богатырь, герой, сильно, очень, трудно и крепко

НАНАЙ: МАҢГА – трудный, тяжелый, сильный и крепкий

ЧЖУРЧЕНЬ: MĀNG-NĀN(KĀ) – трудный, тяжелый

НИВХ: МАҢГ-ДЬ – быть сильным, крепким, могучим, быть стойким, быть трудным¹²

МАНЬЖЧУРСКИЙ: МАНГА – твердый, жесткий, черствый, плотный, храбрый, сильный, крепкий, трудный, тяжело

¹⁰ Haenisch E. Die geheimen Geschichte der Mongolen. Zweite verbesserte Auflage. Leipzig. 1948. p. 36, 53; -Mongyol-un niyuča tobčiyan (Монголын нууц товчоо). Худам монгол бичгээр монгол бичиг, утга судлалын үүднээс Шанжмятавын Гаадам-бын т?с?л?н нягталж сэргээсэн сийруулэг эх. Улаанбаатар 1990, стр.367.

¹¹ Kara G. Chant d'un barde mongol. Budapest. 1970. p. 105; -Alto P. «From Myth to tale» II Studies in indo-Asain Art and Culture. T.5. New Delhi. 1977, pz. 1-4.

¹² Сравнительный словарь Тунгусо-маньчжурских языков. Материалы к этимологическому словарю. ТОМ I. А-Н. Ленинград. 1975, стр. 529-530.

МАНГАБУРУ – затруднительно

МАНГАСАЧУКА – весьма труднительно, очень трудный¹³ и т.д.

В основе слова МАНГА (МАНГ, МАНГУ и МАНГИ) из тунгусо-маньчжурского происхождения добавляется суффикс -с множественного числа в монгольском языке и возникла слово **мангас**, а со суффиксом -д получается слово **мангад**. Слово МАНГА сохраняет во многих диалектах тунгусо-маньчжурских языках почти одинаковое произношение и значение. Это позволяет нам сказать, что слово МАНГА является коренным словом тунгусо-маньжурского языка и употреблялось с давних времен.

Архаичное слово МАНГА из тунгусо-маньжурского языка быть могло войти в монгольский язык вместе с некоторыми понятиями и прототипами шаманизма народов Восточной Сибири. Распространение слов МАНГАН/МАНГУН, означающие демон, чудовище, волшебник и ещё слова МАНГИ, означающий великан, людоед, дух и герой¹⁴ среди народов из тунгусо-маньжурского языкового ареала связано с традиционным пониманием мифологических персонажей и героев. Некоторые удегейцы в настоящее время считают, что на морском побережье в пещере живет злой великан-людоед МАНГМУ МАФА, который ловит людей и жарит их на костре¹⁵. Сказания и мифы о людоеде, которого зовут ХАДНЫ МАНГА /МАНГА из пещеры или скалы/, причиняющий людям всякие бедствия, ловит их и ест в своей пещере рассказываются среди монгольских народов до сих пор.

Вышеуказанные примеры из мифов о манга /манги, мангму-мафа, мангун/, связанные с верованиями тунгусо-маньжурских и монгольских народов показывают нам их сходный характер по прототипам и сюжетам.

Таким образом, мы полагаем, что некоторые персонажи, герои и понимания монгольского и тунгусо-маньжурского шаманистических фольклоров стали основой и прототипом возникновения и дальнейшего оформления героя монгольского эпоса-МАНГАСа.

¹³ Полный маньчжурско-русский словарь. Составленный предводителем маньчжурского языка при императорском с-петербургском, университете действительным стат. Советн. Иваномъ Захаровымъ. Санктпетербургъ. 1875, стр. 865, 866.

¹⁴ Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков. Материалы к этимологическому словарю. ТОМ I. А.-Н. Ленинград. 1975, стр. 530-531;

Полный маньчжурско-русский словарь. Составленный предводителем маньчжурского языка при императорском с-петербургском университете действительным стат. Советн. Иваномъ Захаровымъ. Санктпетербургъ. 1875, стр. 867.

¹⁵ С.В.Березницкий. Этнические компоненты верований и ритуалов коренных народов Амуро-сахалинского региона. Владивосток. Дальнаука. 2003. Стр. 256.

Б. Н. Цыдендамбаева (Улан-Удэ, Россия)

СИМВОЛИКА ЧИСЕЛ В ЭПИЧЕСКОМ НАСЛЕДИИ ЭХИРИТ-БУЛАГАТСКИХ БУРЯТ

В эпическом наследии бурят отражены важнейшие моменты жизни архаичных обществ: их представления, характер хозяйственной и общественной жизни. Исследователи считают, что устойчивость и архаичность содержания и формы героического эпоса традиционны и связаны с родовым обществом. Они утверждают, что развитие родового общества шло тысячелетия, а его разложение длилось столетия [Уланов 1963: 40].

Изучение героического эпоса показало, что истоки его восходят к самым отдаленным временам человеческого общества – к временам, когда мифологическое воззрение на мир принималось за действительность. Вследствие этого в мифотворчестве, отразившемся в героическом эпосе, заключено соответствующее мировоззрение. В мифологической основе бурятского эпоса, по всей вероятности, нашли отражение обрядовые истоки. Обрядовые действия были насыщены сакральными числовыми понятиями. В этой статье даны результаты исследования числовых понятий двух эхирит-булагатских улигеров.

В результате определения специфики и частотности чисел, отраженных в улигере «**Абай Гэсэр Могучий**», следует отметить, что эпические числа в мифологической основе эпоса являются символическими. В мифологии героического эпоса бурят отмечен концептуальный подход к числовым понятиям. Согласно этому подходу, числовые понятия выражали мировой порядок, символизировали единство двух противоположных явлений мироздания, что и предопределило появление **парных** и **непарных** чисел в эпических произведениях монголоязычных народов.

В результате анализа **непарных** чисел в улигере «Абай Гэсэр Могучий» следует отметить: 1. Древнее смысловое значение некоторых чисел выявлено из контекста эпического произведения. 2. В улигерных текстах употреблены только определенные числа: 1) От 1 до 10 встречаются все. 2) Из чисел от 11 до 19 – числа двенадцать, тринадцать, восемнадцать. 3). От 20 до 100 встречаются девятнадцать числовых понятий: 20, 23, 26, 31, 32, 33, 40, 44, 55, 60, 70, 73, 75, 77, 80, 88, 90, 95, 97.

Символические значения большинства двузначных чисел, употребленных в улигере, базируются на значениях числовых понятий

от 1 до 9. Например, число 70 как производное от 7, 90 восходит к 9, 88 основано на 8 и т.д. Однако есть и другие числа, которые не являются производными. Например, числа 13, 73, которые употребляются для определения волшебств определенных предметов, улигерных персонажей.

В героическом эпосе «Абай Гэсэр Могучий» выявлены числа, которые представляют собой более позднее напластование. Так, например, числа 25, 31, 32, судя по контексту, не являются символическими, они привнесены в улигер сказителями в позднейшее время и определяют количество.

Выявление **числовых пар** и их функций в героическом эпосе бурят является значимым результатом в исследовании эпических числовых понятий. Их употребление в улигерах – показатель концептуального подхода людей к освоению мироздания. В числовых парах заключено мифологическое воззрение о вселенной, о взаимосвязи этого и иного миров, о том, что эпические персонажи действовали между Небом и Землей.

В героическом эпосе бурят основными или **базовыми парными числами** являются пары 1 и 2; 9 и 7, из которых пара 1 и 2 непосредственно как обозначение объектов мироздания в 'чистом' виде в этом улигере не встречается, она проявляется в основе числовых пар 10 и 20; 13 и 23. О том, что числа 1 и 2 функционировали как числовая пара, обозначающая объекты мироздания в традиционной культуре бурят, засвидетельствовано в известных трудах исследователей культуры монголоязычных народов. Например, А.Л.Ангархаев писал: «... монголы под числом «2» закодировали понятие, что оно – продолжение единицы, единица ничто, если за ней не следует число «2». Монголы не представляли Землю одной, она имела значение, когда над ней – Небо. Мужское и женское начала дают жизнь» [Ангархаев 2005: 66].

В мотивах эпического наследия эхирит-булагатов часто употребляются числовые пары 10 и 20, 13 и 23. На наш взгляд, эти пары основаны на паре 1 и 2, хотя она не встречается в улигерах как пара. Однако в эпическом выражении «газаада эхэ далай» (лит. внешнее огромное море) нами было выявлено символическое отождествление числа один вселенной, два – земле.

Двузначные числа, образованные на их основе, по своему значению также являются мировыми числами.

Парные образования на базе пары 1 и 2 в улигере, в основном, использованы в эпизодах подготовки героя к трудностям предстоящей битвы, которая должна развернуться в пространстве между Небом и Землей.

Понятия «Земля» и «Небо» должны восприниматься не в прямом смысле. Под Небом подразумевается не материальность, а просторы вселенной, запредельность, иной мир. Земля представляет собой материальный мир.

В улигерах пары 1 и 2; 9 и 7 символизируют связь между небом и землей. В улигерах это определенно выявляется в паре 9 и 7. Поэтому данная пара представляется как бы в образе мирового дерева или **мирового числа**. Другие пары, сформированные двузначными числами, в основном образованы на базе этих двух пар. Так, пары: 90 и 70; 95 и 75; 97 и 77; 99 и 77 созданы на паре 9 и 7, которая обладает свойством соединиться в число 97.

Числовое понятие 97 является весьма распространенным эпическим числом. Оно употребляется как отдельно, так и в числовых парах и комплексах. Изучение контекста мифологического мотива показало, что, по мифологическим воззрениям наших предков, число 97 постоянно содействовало окончательной победе над врагом.

По древним представлениям, это числовое понятие, по всей вероятности, выступало в роли мирового дерева. Предположению, что число 97 служило мировым числом, также способствуют значимые с космологической точки зрения постоянные улигерные строки, характеризующие девять небесных ярусов и семь слоев земли [Абай Гэсэр Могучий, строки 1663, 4585, 6010, 7496].

Относительно самостоятельны пары 4 и 3; 60 и 70; 55 и 44, из которых пара 55 и 44 относится к числовым понятиям, возникшим в эпоху развитого шаманизма. Пара 4 и 3 относится к архаической основе улигера, символический смысл которой выявляется в сравнительном анализе улигеров разных местностей и представляет собой охват мирового пространства по вертикали и горизонтали или, можно сказать, символизирует мировидение по вертикали и горизонтали.

Одним из постоянных мест в улигерах является определение престарелого возраста родителей героя. Под необычным чудесным рождением детей у глубоких старцев имплицитно заключено символическое значение. В конкретизации их возраста, возможно, заложено обозначение земной и небесной сущности. Так, в парах 60 и 70; 70 и 80, обозначающих возраст семейной четы, соблюдены космогонические принципы создания парных эпических чисел, и присутствует противопоставление по гендерным показателям, так как числом 70 определен возраст старика, возрасту старухи – числами 60 и 80.

Кроме рассмотренных парных чисел, в улигерах встречаются пары **описательного** характера, которые организованы по идентичному способу.

В числовых парах часто отражаются **напластования**. Судя по структуре и содержанию формул, большинство из таких пар, по всей вероятности, имеют мифологическую основу. Однако в современном бытовании эти пары уже утратили древние черты и связь с мифологией.

Для выявления символики чисел в улигере «Аламжи Мэргэн молодой и его сестрица Агуй Гохон» также применялись количественный метод и анализ контекста числовых понятий. При этом обнаружена некоторая закономерность в использовании числовых понятий в разных улигерах. Так, сравнение числовых понятий двух произведений эхирит-булагатского героического эпоса: «Абай Гэсэр Могучий» и «Аламжи Мэргэн» показало следующее: все числа от 1 до 9 встречаются в обоих улигерах. В пределах от 10 до 19 для них общим является число 13. От 20 до 100 – совпадение в числах 20, 23, 33, 40, 44, 60, 70, 73, 75, 77, 80, 88, 90, 97. В улигере «Абай Гэсэр Могучий» числа 26, 31, 32, 55, 95, в «Аламжи Мэргэне»: 25, 30, 93, 99 – не совпали. Таким образом, путем сравнительного анализа этих двух улигеров установлена некоторая тенденция к закономерности в использовании числовых понятий.

В героическом эпосе бурят многозначные числа можно отнести к напластованиям с мифологической основой, так как эти числа связаны с развитым периодом скотоводчества.

При анализе мифологических мотивов, относящихся к космогонии, в улигере «Аламжи Мэргэн» выявлено противопоставление внешнего мира (вселенной) земле. Данный мотив упоминается при указании места рождения небесного героя. При реконструкции эпического выражения «газаада ехэ далай» (внешнее огромное море) выявлено, что данное море локализовано в пространстве между небом и землей.

Анализ конкретного улигерного материала показал, что космогония в эпических числах напрямую не представлена. Поэтому необходимо обратить внимание на отдельные выражения, чтобы выявить наличие древних представлений о космосе.

В улигере «Аламжи Мэргэн...» при реконструкции выражения «газаада ехэ далай» приходим к выводу, что оно заключало в себе смысл вселенной и указывает на проявление символики чисел **один** и **два** в космологических воззрениях протобурят.

Рассмотрение эпических мотивов спуска небесного героя на землю в эхирит-булагатских улигерах показывает, что первые противники героя на земле оказываются охарактеризованными числовыми понятиями шесть и усилительными шестьдесят, шестьдесят шесть. Данный факт, на наш взгляд, символически означал стихийные явления материального мира. Об этом свидетельствуют рассмотренные примеры из вышеприведенных двух улигеров.

469 Шаргалтайн Шара Замбида*	469 На Шаргалтайской Желтой Замби
Ёргоон зуунхан толгойтой,	Имеющий шестьсот голов,
Ёро хургааг эбэртэй	Имеющий шестьдесят рогов
Мангад Шара Гахай-ла	Желтый мангад гахай (букв. гахай
Бодоо түрөө байнал-даа:	— свинья)
[Аламжи Мэргэн: 76]	Родился и поднялся
	[Перевод наш]

Особенность этого мангадхая в том, что он родился в стране 'Шаргалтын Шара Замби', основным отличительным признаком которой является желтый цвет Замби. Это особо подчеркнуто словосочетанием 'шаргалтын шара', в котором слово *шара* означает *желтый* цвет, и этимоном слова 'шаргалта' может быть корень 'шарга' от 'шара' — 'желтый', усиливающий значение второго слова шара. Слово 'шаргалта' могло состоять и из двух слов: 'шара галта', что означает 'с желтым огнем' или 'желтоогненный'. Также отмечен желтый цвет самого мангадхая: Мангад Шара.

На основе того, что желтый цвет особо подчеркивается - шаргалта, можно предположить, что выражение 'Шаргалтын Шара Замби' могло означать и землю, противопоставленную небу, а также и страну происхождения буддийской веры, для которой желтый цвет является сакральным.

В целом, как видим, желтый цвет как цвет страны Замби противопоставляется голубому цвету, символизирующему Небо, откуда родом эпический герой.

В улигере «Абай Гэсэр Могучий» одноименный герой, спустившись на землю, та кже, как и в улигере «Аламжи Мэргэн», встретил своего врага в лице мангадхая, и рога и головы которого составляли шестьдесят и шестьсот. Рассмотрим пример, где мангадхай охарактеризован всесторонне:

* Замби — может переводиться как земля, страна

8376	Ергоон зуухан толгойтой,	Имеющий <u>шестьсот</u> голов,
	Ёрон хургааг эбэртэй,	Имеющий <u>шестьдесят</u> рогов,
	Газар боро моритой,	<u>Серо-земляного</u> коня имеющий,
	Шахай ямаан дахатай	Шубу из <u>козье-свиной</u> шкуры имеющий
	Мангад хугшэн ахай ла	Мангад – старый ахай
	[АГМ 1995: 172] [Перевод наш]	

Рассмотренные примеры из двух разных улигеров показывают, что число **шесть** употреблялось в них в связи с противопоставлением земной силы небесному воздействию.

В последнем мотиве земная сущность мангадхая дополняется и его конем серо-земляного цвета, шубой из шкур свиньи и козы. В пользу того, что противники имели земное происхождение, говорит и то, что в улигере мифическим противником становится и Земной Свирепый Силач – Газарай Ганиг Бухэ [1425].

Таким образом, судя по контексту, главными противниками героя оказываются персонажи с ‘приземленными’ свойствами. Под образами мангадхаев, обозначенными числовыми понятиями **шесть, шестьдесят, шестьсот**, возможно, подразумевались все земные стихийные и материальные явления.

Рассмотренные примеры свидетельствуют о том, что, по древним представлениям людей, существовала взаимосвязь между числом **шесть** и земной силой, которая противостояла небесному герою.

В улигере «Аламжи Мэргэн», как и в эпическом сказании «Абай Гэсэр Могучий», выявлены **парные** числа в тех же эпических формулах. Парные числа 10 и 20; 13 и 23 являются характерными для всех улигеров. Они встречаются и в хоринских улигерах. Эти парные числа постоянно употребляются в мотивах подготовки героя к действиям, перед дальним походом. Анализ и реконструкция мотивов действия показали, что действия героя направлены на то, чтобы освоить земные пространства. Об этом свидетельствует и мотив женитьбы героя на земной женщине. В улигере подчеркнуто, что дворцы героя и его конь имеют отношение к небу. По этой причине сам герой и все его окружение должны быть приземленными и действовать с одинаковой силой в двух мирах. По всей вероятности, числовые понятия, основанные на числах 1 и 2, символически охватывали эти миры, придавали герою свойства, приспособляющего к передвижению между небесным и земным пространствами.

Представляет интерес число 'тринадцать' в бурятском героическом эпосе.

В результате анализа функций числа **тринадцать** в героическом эпосе «Аламжи Мэргэн» следует отметить, что в древних улигерных мотивах сакральное значение числа вполне выявляется из эпического контекста. Его символическое значение связано с иным миром. Однако, в связи с напластованиями, архаичный смысл символического числа смешивается с мотивами позднего периода. Поэтому сакральное значение числа может проявляться иногда неоднозначно.

Изучение числовых понятий эхирит-булагатских улигеров показало, что числа в эпическом наследии отражали символическое мышление творцов и носителей фольклора. В современном бытовании числовые понятия улигеров не воспринимаются как символы. Поэтому для выявления в них символической функции, необходимо реконструировать их значения в контексте мифологических мотивов.

Литература

1. Абай Гэсэр Могучий. Бурятский героический эпос. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1995. – 526 с.: ил. – (Эпос народов Евразии).
2. Анггархаев А.Л. Происхождение монгольских народов в свете мифопоэтических традиций Центральной Азии / А.Л.Анггархаев. – Улан-Удэ: Изд-во «Буряад Үнэн», 2005. – 260 с.
3. Бурятский героический эпос «Аламжи Мэргэн молодой и его сестрица Агуй Гохон» / Сост. М.И. Тулохонов. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1991. – 312 с.
4. Уланов А.И. Бурятский героический эпос / А.И. Уланов. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1963. – 220 с.

THE SYMBOLISM NUMBERS OF AN EPIC HERITAGE OF EKHIRIT-BULAGAT BURYATS

Baradi N. Tsydendambaeva (Ulan-Ude, Russia)

The paper studies the symbolism numbers of the epic heritage Ekhirit-bulagat Buryats.

Т. С. Есенова (Элиста, Россия)

ОБРАЗНЫЙ КОМПОНЕНТ КОНЦЕПТА «МӨРН/КОНЬ»

Конь является излюбленным животным калмыков, о чем свидетельствуют данные фольклора, в том числе пословица *хойринг өөртхдг – кууки эрдни, хол һазр өөртхдг – кулг эрдни* ‘две местности сближает конь, а двух людей – огонь любви’. В калмыцком языке существуют разнообразные средства объективации концепта «мөрн/конь», указывающие на заметное место концепта в картине мира калмыков [см.: Есенова 2013]. Предмет настоящей работы – образная составляющая данного ментального образования.

Изучение текстов, в которых дается характеристика рассматриваемого объекта, позволяет создать четкий образ *мөрн*. Это животное, имеющие определенные приметы головы, туловища и ног. Приметы головы: рот широкий, уши торчком, как у волка, лоб широкий и ровный, челка на нем короткая и густая, глаза большие и ясные, передние зубы ровные, клыки длинные, узкие, закругленные, еще лучше, если клыки, как у лисы. Приметы туловища: шея тонкая, грудь высокая, лопатки длинные и ровные, спина прямая, как у рыбы, бедра, как у зайца, ребра выделяются резко. Приметы ног: копыта круглые и плоские, голени тонкие, жилы толстые, резко выделяются, коленные суставы широкие, берцовые кости длинные. Если сядешь верхом, хвост поднимает. Задние ноги поднимает высоко [Эрендженов 1985: 22].

С лошадьми у калмыков связаны эстетические чувства, что зафиксировано в многочисленных фольклорных и художественных текстах. Так, легендарный аранзал эпического героя Джангара является его главным помощником и, благодаря своим выдающимся характеристикам, предметом восхищения окружающих. Он «наделен силой, резвостью, выносливостью, мудростью, даром речи» [Сарангаева 2009: 85]. Вот как описывается в эпосе легендарный аранзал.

Аранзал, что ветер, летуч,
Поскакал он пониже туч.
Повыше коленчатого ковыля.
Всем бы такого коня в пути!
На расстояние дня пути
Задние ноги выбрасывал он,
Передние ноги забрасывал он
На расстояние двух дней.

Поддерживал он грудью своей
Подбородок, что на скаку
Соприкасался с черной землей.
Опалял он дыханьем траву –
Становилась она золой.
Задевая слегка мураву,
Зайцем сизо-белым скакал
Длиннохребетный конь Аранзал
(из эпоса «Джангар»).

Предмет любования – особая иноходь коня Джангара: *арнэл Зеердинь бүдүн өвсиг бөкилл уга, нэрн өвсиг нээхлүүл уга, талтң-тултң сайгар йовна* аранзал Рыжко, толстые травы не согнув, тонкие травы не помяв, идет, покачиваясь, особой иноходью.

Языковой материал указывают на пересечение ментальных полей «калмык» и «конь»: конь упоминается в материалах, связанных с жизнеобеспечением, образом жизни, досугом, эстетическими и моральными воззрениями народа. Дело в том, что вся жизнь кочевников была связана с лошадьёю, которая была главным средством передвижения на необъятных степных пространствах. Лошадь участвовала в ежедневном трудовом процессе кочевников: верхом на лошадях скотоводы пасли свои стада, на лошадях перевозили вещи во время перекочевков. Лошадь занимала важное место в жизнеобеспечении: конину употребляли в пищу, из шкур делали одежду, обувь, головные уборы, ремни и разную домашнюю и хозяйственную утварь. Здесь уместно привести цитату из путевых заметок А. Дюма, который дает высокую оценку блюда, приготовленного из калмыцкой конины: «Когда мы въехали во двор замка, двор был полон народа; там собралось более трех сотен калмыков. Князь давал им пир в мою честь и велел забить для них лошадь, двух коров и 10 баранов. Филейные части конины, рубленные с луком, перцем и солью, надлежало съесть сырыми, в виде закуски. Князь презентовал нам порцию этого национального блюда, уговаривая его отведать; каждый из нас снял с него пробу величиной с орех, и должен сказать, что оно показалось лучше, чем некоторые блюда, которыми нас угощали большие русские сеньоры» [<http://www.tourblogger.ru/blog/aleksandr-dyuma-«iz-parizha-v-astrakhan-svezhie-vpechatleniya-ot-puteshestviya-v-rossiyu».html>].

По образному выражению, калмык рождается в седле. Кочевники с колыбели приучали детей обращению с животными, что постепенно вырабатывало у них все навыки великолепных скотоводов. А. Дюма отмечает: «Они (калмыки) верхом ездят с детства, можно даже сказать, с колыбели. Князь Тюмень велел показать мне

деревянное механическое приспособление, выдолбленное таким способом, чтобы в нем помещалась спина ребенка, с основанием, подобным тому, на какое навешивают седла при их изготовлении. Ребенка сажают верхом на заднюю луку своего рода, подкладывая белую тряпицу – остатки от колыбели; если он там стоит, то удерживается ремнями, которыми опоясывают грудь. Кольцо в задней части приспособления служит, чтобы к нему привязывать ребенка. Задняя лука полая, и в нее проходит все, от чего тот вздумает облегчиться. Покидая колыбель даже раньше, чем начинают ходить, маленькие калмыки оказываются на коне» [<http://www.proza.ru/2010/01/29/899>].

Многие путешественники восхищались калмыцкими детьми, мастерство обращения с лошадьми которых ничем не уступало искусству взрослых. Так, А.Ф. Писемский заметил: «самые знаменитейшие вольтижеры, сравнительно с маленьким калмычонком, ничего не стоят» [Писемский 1867: 25]. А. Дюма оставил запоминающееся описание скачек с участием детей: «Вихрем сорвалась с места сотня коней и вскоре исчезла за бугром. Прежде чем они показались вновь, послышался приближающийся галоп; потом появились один, два, шесть и остальные всадники, растянувшиеся на расстояние в четверть лье. Мальчишка 13 лет постоянно шел впереди и прибыл к финишу, на 50 шагов опередив второго соперника. Победителя звали Бука; он получил из рук княгини коленкоровый халат, слишком длинный для него, который волочился, как платье со шлейфом, а от князя – годовалого жеребенка. Как сразу надел халат, так же сразу, не теряя ни минуты, вскочил на конька и с триумфом проехал вдоль линии своих соперников – побежденных, но не завистливых» [<http://www.tourblogger.ru/blog/aleksandr-dyuma-«iz-parizha-v-astrakhan-svezhie-vpechatleniya-ot-puteshestviya-v-rossiyu»>.html].

Выросшие в вольной степи, калмыки гармоничны с ее миром. Об этом свидетельствуют путешественники, очарованные великолепными способностями калмыков обращаться с дикими лошадьми. Приведем воспоминания А. Дюма, которые, благодаря литературному гению писателя, имеют самостоятельную художественную ценность: «По знаку князя, десяток всадников погнали перед собой и отбили к берегу небольшую партию лошадей – три-четыре сотни, может быть, из переправившихся через реку. Князь взял лассо, врезался в середину взбрыкивающего, кусающего, ржущего табуна, меньше всего обращая внимание на эти враждебные демонстрации; затем набросил лассо на ту из лошадей, которая показала ему самой ретивой, несколькими рывками вовлек ее в галоп своего коня и вырвал из гущи ее компаньонов. Плененная лошадь

выскочила из орды с пеной на губах, гривой дыбом, налитыми кровью глазами. Требовалась воистину высшая сила, чтобы противостоять метаниям, через которые она рвалась освободиться от лассо и вновь обрести свободу. Как только она была изолирована от своих, на нее набросились и ее повалили пять-шесть калмыков. Один из них надел сверху, другие сняли лассо, разом отошли, и — не единого движения. Мгновение лошадь оставалась неподвижной, видя, что за исключением одного избавилась от всех своих антагонистов, вскочила вдруг, считая себя свободной. Но конь становился рабом больше, чем был им прежде; вслед за материальной властью веревки и силы пришла власть искусства и разума. Тогда между диким животным, крестец которого никогда не знал груза, и тренированным всадником началась удивительная борьба. Конь взбрыкивал, вертелся, кружил, пытался укусить, кувырком бросался в реку, вновь взлетал по скользящему откосу, уносился с всадником, возвращал его на то же место, еще уносил, катался по нему на песке, вскакивал с ним, шел на задних ногах, опрокидывался — бесполезно: всадник прилип к его бокам. Через четверть часа конь, запыхавшись, лег и, укрощенный, просил пощады. Трижды повторилось то же самое испытание с разными конями и всадниками; трижды победил человек. В свою очередь, вышел 10-летний мальчик. При помощи лассо для него изловили самого дикого коня, какого можно было найти: ребенок сделал все, что делали мужчины. Несмотря на неприятную внешность эти всадники с обнаженным торсом великолепны в действии. Их кожа с бронзовым отливом, короткие конечности, дикий облик — все, до молчания статуи, которое они сохраняли в момент самой большой опасности, придавало им античный характер кентавра в ожесточенной схватке человека и зверя [<http://www.proza.ru/2010/01/29/899>].

Редкие минуты досуга степняков так же связаны с лошадьми: состязания в скачках, наездничестве давали возможность участникам проявить свои самые лучшие качества. А.Ф. Писемский отмечает: «Лошадиные скачки вряд ли не составляют в этом случае главного и самого зазорного удовольствия — при каждом почти празднике у нойона пригоняется табун совершенно диких лошадей (неуков), вы можете указать на любую из них, чтобы поймали ее, опытный в этом деле калмык закидывает на нее почти сразу аркан и, захвативши к себе на седло мальчишку лет 12-13, нагоняет ее» [Писемский 1867: 25].

А. Дюма приводит описание табуна калмыцких лошадей, наблюдение за которым позволило писателю испытать самые яркие чувства: «Едва мы там оказались, как услышали что-то такое, что

надвигалось с востока подобно буре, почувствовали, как земля стала дрожать под ногами. В то же время облако пыли, поднимаясь к небу, закрыло солнце. <...> Вдруг среди облака пыли я разглядел массовое движение. Различил силуэты четвероногих; узнал табунных лошадей. Так далеко, насколько хватало взгляда, степь была покрыта конями в необузданном беге к Волге. Издали доносились крики и хлопанье бича. Первые кони, достигнув Волги, колебались только мгновение; теснимые сзади, они решительно бросались в воду. Низверглись все. Наперерез Волге, шириной в пол-лье в этом месте, со ржанием ринулись десять тысяч коней, чтобы перебраться с одного берега на другой. Первые были готовы выбраться на правый берег, когда последние были еще на левом берегу. Люди, которые гнали, – приблизительно 50 человек – прыгнули в воду за ними, но в Волге разом соскользнули со своих верховых лошадей, так как те не смогли бы сделать пол-лье, отягченные весом всадников, и схватились кто за гриву, кто за хвост. Я никогда не смотрел спектакля более великолепного по дикости и более захватывающего ужасом, чем этот: десять тысяч лошадей одним табуном переплывающих реку, что надеялась преградить им путь. Затерянные среди них пловцы продолжали издавать крики. Наконец, четвероногие и люди достигли правого берега и пропали в своеобразном лесу, передовые деревья которого, рассыпанные как пехотинцы, выходили к реке. Мы оставались в оцепенении. Не думаю, что южные пампасы и северные прерии Америки когда-нибудь показали путешественнику более волнующую картину. Князь извинился перед нами за то, что смогли собрать только десять тысяч лошадей. Его предупредили только два дня назад; если бы дали на два дня больше, то он собрал бы 30-тысячный табун» [<http://www.proza.ru/2010/01/29/899>].

В.А. Гиляровский, имевший возможность наблюдать за жизнью степняков, отмечал особую привязанность калмыков к лошадям: «<...> бывают гнилые зимы, с оттепелями, дождями и гололедицей. Это гибель для табунов – лед не пробьешь, и лошади голодают. Мороза лошадь не боится – обросшие, как медведь, густой шерстью, бродят табуны в открытой степи всю зиму и тут же, с конца февраля, жеребятся. Но плохо для лошадей в бураны. Иногда они продолжают неделями – и день и ночь метет, ничего за два шага не видно: и сыпет, и кружит, и рвет, и заносит моментально. Вот где начинается каторжная служба табунщика. Девиз калмыка такой: табун ушла – я ушла. Табун пропал – я пропал. Никогда, ни в какую выюгу калмык не оставит табуна. Табун надо держать против ветра, а по ветру уйдет невеста куда и погибнет.

Целыми сутками, день и ночь, стоят три-четыре калмыка перед табуном, уговаривая и окрикивая, его. Если долго не идет смена, калмыки по несколько суток проводят в седле, питаюсь мерзлой кониной и иногда засыпая на лошади. Проведя такую работу, калмык сменяется и добирается до джулуна. Это маленькие кибиточки при табунах, специально для табунщиков. Зачастую калмыка закоченного снимают с лошади, снимают заledenевшее платье, все сшитое шерстью вниз, к голому телу. Ему подносят деревянный ковш горячего конского сала из непрерывно кипящего котла. Он выпивает, согревается, и через несколько часов богатырского сна в джулуна он снова на коне перед табуном. У коневодов, богатых калмыков, лошади ниже средних. Это потому, что они не приливают чистой крови. Но зато у них крепки их «дербеты». Дербеты – настоящая калмыцкая лошадь, такая же дикая и малорослая и железная, как ее владелец. Зато уж никакая степная метель, никакие лишения не страшны ей. Дикая степь выработала их, диких, не боящихся ничего. Длинная грубая шерсть и необыкновенно толстая кожа спасают этих лошадей и от укуса насекомых, и от климатических невзгод» [http://dugward.ru/library/gilarovskiy/golarovskiy_moi_skitania.html].

Изучение разнообразных источников позволяет заключить, что в художественных полотнах, как правило, калмыки запечатлены с лошадьми, что иллюстрирует их естественную природную связь. В полотнах художников, скульптурах изображается калмык-наездник, калмык-пастух, калмык-воин, калмык-охотник. Так, на гравюре Г. Гейслера (XVIII в.) видим «калмыков на конях, увиденных среди восставших пугачевцев» [Борисенко 1982: 22]. Гравюра А. И. Зауэрвейда «Уральский казак и калмык» (XVIII в.) отображает интересный эпизод. «На переднем плане, ближе к зрителю, на возвышении, показаны два всадника в боевой готовности. Взгляд воинов направлен вдаль. Видимо, казак и калмык находятся в дозоре, они в любой момент готовы предупредить о грозящей опасности казачье соединение, готовящее переправу через реку» [Борисенко 1982: 22]. Калмыки в сопровождении своих любимых животных изображены на «Карте Ставропольского ведомства» (XVIII в.), картинах В.В. Верещагина «Калмык на лошади в степи», «Калмыцкий лама» (XIX в.), Н.Д. Дмитриева-Оренбургского «Калмык», «Калмычка». Кроме того, на картинах, изображающих сцены из жизни калмыков Е. Скотникова «Калмыцкая борьба» (XIX в.), Г. и Н. Чернецовых «Ставка калмыцкого владельца князя Тюменя» (XIX в.), Ю. Хелмоньского «Продажа коня» (XIX в.), так же присутствуют лошади. На гравюре XVIII в. Д. Ходовецкого «Уход калмыков», изображающей историческое событие – откочевку калмыков в

Джунгарию, на прежнюю родину, на переднем плане изображены лошади, верные спутники кочевников.

Особо следует отметить то, что существующая органическая связь между калмыком и лошадыю, воспетая в героическом эпосе «Джангар», визуализируется средствами изобразительного искусства благодаря В. А. Фаворскому. Как пишет Е.Б. Мурина, благодаря таланту художника «впервые в истории Калмыкии любимые герои и образы национального эпоса обрели зримую жизнь, вошли в обиход народа во всей своей неопровержимо наглядной достоверности» [Мурина 1992: 112]. В иллюстрациях почти к каждой песне используются образы лошадей. Богатыри верхом на конях, стада диких лошадей, мирно пасущиеся лошади отражают легендарную жизнь народа во всем ее разнообразии.

Таким образом, проанализированный материал указывает на осмысленность концепта *мөрн* в художественном творчестве калмыков и в целом его актуальность для картины мира кочевников-калмыков. Объективация концепта средствами живописи свидетельствует о тесной исторической и природной связи калмыка и *мөрн*.

Литература

- 1) Борисенко И.В. Калмыки в русском изобразительном искусстве. Элиста, 1982.
- 2) Есенова Т.С., Есенова Г.Б. Средства объективации концепта *мөрн* 'конь' в калмыцком языке // Актуальные проблемы общей и адыгейской филологии. Майкоп, 2013.
- 3) Интернет-источник. Режим доступа: <http://www.tourblogger.ru/blog/aleksandr-dyuma-«iz-parizha-v-astrakhan-svezhie-vpechatleniya-ot-puteshestviya-v-rossiyu».html>
- 4) Интернет-источник. Режим доступа: <http://www.proza.ru/2010/01/29/899>
- 5) Интернет-источник. Режим доступа: http://dugward.ru/library/gilarovskiy/golarovskiy_moi_skitania.html
- 6) Мурина Е.Б. Живое ощущение эпоса // Мир эпоса. Элиста 1992.
- 7) Писемский А.Ф. Сочинения. СПб., 1867. Т. 4. Вып. 11.
- 8) Сарангаева Ж.Н. Кочевье как лингвокультурный концепт. Элиста, 2009.
- 9) Эрендженов К. Золотой родник. Элиста, 1985.

THE IMAGE COMPONENT OF THE CONCEPT МӨРН/HORSE

Tamara S. Esenova (Elista, Russia)

The article considers the peculiarity of the concept МӨРН/horse in the language world perception of the Kalmyks.

А. В. Хурумчиева (Элиста, Россия)

ИСТОРИЯ ИЗУЧЕНИЯ ГЕНДЕРНЫХ ПОСЛОВИЦ В КАЛМЫЦКОЙ И АНГЛИЙСКОЙ ЛИНГВОКУЛЬТУРАХ

Пословицы – древний и широко распространенный жанр устного народного творчества. Они сопровождают людей с давних времен. Многие из них появились еще тогда, когда не было письменности. Пословицы многообразны, они находятся как бы вне временного пространства. Действительно, в какое бы время мы не жили, пословицы всегда останутся актуальными, приходящимися всегда к месту. В пословицах отражен богатый исторический опыт народа, представления, связанные с трудовой деятельностью, бытом и культурой людей. Правильное и уместное использование пословиц придает речи неповторимое своеобразие и особую выразительность.

В лингвистическом энциклопедическом словаре пословица определяется как «краткое, устойчивое в речевом обиходе, как правило, ритмически организованное изречение назидательного характера, в котором зафиксирован многовековой опыт народа», имеющее форму законченного предложения, обладающее буквальным и переносным значением, или только переносным.

Составитель знаменитого словаря русских пословиц В. Даль дает следующее определение пословицы: «Пословица – коротенькая притча. Это суждение, приговор, поучение, высказанное обидно и пущенное в оборот, под чеканом народности. Как всякая притча, полная пословица состоит из двух частей: из картины, общего суждения и из приложения, толкования, поучения, нередко, однако же, вторая часть опускается, предоставляется сметливости слушателя» [Даль 1978: 89].

М.А. Шолохов считал, что пословицы – «сгустки разума», «крылатая мудрость» [Кашароков 2004: 29]. В.И. Даль назвал пословицы «сводом народной мудрости», «цветом народного ума, самобытной стати, житейской народной правдой» [Кашароков 2004: 8]. М. Горький писал, оценивая паремии русского языка, что «в простоте слова сама мудрость, пословицы всегда кратки, а ума, чувства вложены в них на целые книги» [Кашароков 2004: 9]. Пословицы – это миниатюрные тексты большой притягательности, а важнейшей характерной особенностью стиля пословиц является их краткость. Меткость высказывания, истинная народность по-

словicc как по форме, так и по содержанию стали предпосылкой их доступности каждому говорящему, в чем и заключается их первостепенная общественная значимость [Кашароков 2004: 156]. В пословицах наиболее зримо проявляются своеобразие быта и характерные особенности жизни того или иного народа [Кашароков 2004: 7].

Будучи неотъемлемым элементом фольклора, а в более широком смысле и народно-разговорного языка в целом, пословица полностью удовлетворяет следующим требованиям народной эстетики:

1) выражение объективации через конкретные и знакомые образы. Пословица воспринимается как глубокое и обобщенное и в то же время как естественное, эмоциональное и доходчивое афористическое изречение;

2) Слаженность звучания;

3) Лаконичность и компактность речи;

4) Доброжелательность и гуманность высказывания;

5) Конкретизация и олицетворение отвлеченных понятий.

В. Даль также рассматривает пословицу как продукт исключительно народной среды общения: «Что за пословицами и поговорками надо идти в народ, в этом никто спорить не станет, в образованном и просвещенном обществе пословицы нет... Готовых пословиц высшее общество не принимает, потому что это картины чуждого ему быта, да и не его язык; а своих не слагает, может быть из вежливости и светского приличия: пословица колет не в бровь, а прямо в глаз» [Даль 2000: 75].

Но если в фольклоре место пословицы неоспоримо, то в лингвистике единого мнения по поводу того, к какой области относится пословица, не существует. Ученые Московской школы причисляют ее к фразеологии, сторонники Ленинградской школы выделяют в науку паремиологию.

Признается, что пословица отражает какое-либо явление действительности, наблюдаемое людьми с древних времен, и поэтому являющееся частью коллективного опыта народа. Как утверждает А.В. Артемова, «пословицы отражают не фрагмент действительности, а переосмысленное понятие о явлениях реального мира. Все их значения связаны с человеком, его восприятием мира и отношением к действительности» [Артемова 2000].

Пословицы калмыцкого и английского языков весьма многочисленны. Они занимают особое место в паремическом богатстве любого языка, так как «пословица к слову молвится», «пословица

не зря (недаром) молвится», «пословица не мимо молвится», «пословица не на ветер молвится», «пословица неспроста молвится» [Иванова 2003]. Можно выделить такие основные источники возникновения английских пословиц: народное, литературное, библейское происхождение, заимствование и использование цитат Шекспира в качестве пословиц. Такие выразительные средства, как точная рифма, простая форма, краткость, сделали пословицы стойкими, запоминаемыми и необходимыми в речи.

Большой класс пословиц в калмыцком и английском языках составляют гендерные пословицы, в которых с помощью специальных лексем выражены основные гендерные концепты «мужчина» и «женщина».

Литература

1. Артемова А.В. Эмотивно-оценочная объективация концепта женщина в семантике ФЕ (на материале английской и русской фразеологии). / Автореферат. – Пятигорск, 2000.
2. Бурыйкин А.А. Малые жанры эвенского фольклора. СПб., 2001.
3. Иванова Е.В. Пословичная концептуализация мира (на материале английских и русских пословиц): Дис. ...докт. филол. наук. – СПб, 2003.
4. Кашаров Б.Т. Пословицы русского, немецкого и кабардино-черкесского языков как источник изучения культурно-языкового сознания: Дис. ...докт. филол. наук. – Краснодар, 2004.
5. Кирилина А.В. Гендер: лингвистические аспекты. – М., 1999.
6. Омакаева Э.У. Традиционная культура калмыков в свете гендерного подхода: проблемы маскулинности // Материалы Международной научно-практической конференции «Мужчина в традиционной культуре народов Поволжья». – Астрахань, 2003.

Список источников:

1. Букшан Б. болн Мацга И. Хальмг Үлгүрмүд болн тээлвртэ туульс. Хойрдгч харц. – Элст: Хальмг дегтр харнач, 1982.
2. Гварджаладзе И.С., Мchedlishvili Д.И. English proverbs and sayings – Английские пословицы и поговорки. – М.: Высшая школа, 1971.
3. Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. В 4 - х томах. – М.: Русский язык, 1978.
4. Илишкин И.К., Муниев Б.Д. Краткий русско-калмыцкий словарь. – М.: Современная энциклопедия, 1969.

5. Калмыцко–русский словарь / Под ред. Б.Д. Муниева. - М.: Русский язык, 1977.
6. Котвич В.Л. Калмыцкие загадки и пословицы. – Элиста: Калмыцкое книжное издательство, 1972.
7. Кунин А.В. Англо-русский фразеологический словарь. - М.: Русский язык, 1984.
8. Мюллер В.К. Новый англо-русский словарь. - М.: Русский язык, 2001.
9. Окна Б. Хальмг Үлгүрмүдин болн цецн үгмүдин толь. – Элст: Хальмг дегтр haphач, 1995.
10. Тодаева Б.Х. Пословицы, поговорки и загадки калмыков России и ойратов Китая. - Элиста: НПП «Джангар», 2007.
11. Хазан А.А. Словарь английских пословиц и фразеологических выражений. - Смоленск: Русич, 2001.

На английском языке:

1. Apperson G.L. English Proverbs and Proverbial Phrases. - London, 1969.
2. Rayner J. Proverbs and Maxims. - London, 1933.
3. Ridout R., Witting C. English Proverbs Explained. - London, 1969.
4. Rosenzweig P. The Book of Proverbs. Maxims from East and West. - N.Y., 1965.
5. Smith W.G. The Oxford Dictionary of English Proverbs. - Oxford, 1970.

**THE CASE STUDY OF THE RESEARCH OF THE PROVERBS
WITH GENDER ASPECT IN KALMYK AND ENGLISH
LANGUAGE CULTURES**

Aleksandra V. Khurumchieva (Elista, Russia)

Proverbs are ancient and widespread genre of folklore. They accompany people since ancient times. This article is devoted to the history of studying proverbs about a man and a woman in two differently-structured languages: Kalmyk and English.

З. К. Кусиева (Москва, Россия)

ФУНКЦИОНАЛЬНЫЕ ОСОБЕННОСТИ БЛАГОПОЖЕЛАНИЙ В ОСЕТИНСКОМ И КАЛМЫЦКОМ ФОЛЬКЛОРЕ

Благопожелания в системе жанров как осетинского, так и калмыцкого фольклора функционируют не только как самостоятельный жанр, но находятся в сложном взаимодействии и взаимовлиянии с эпосом, обрядовой поэзией и другими жанрами фольклора и играют существенную роль в их структурной организации. Так, научное сопоставление поэтики эпических текстов осетинской «Нартиады» и эпоса «Джангар», а также других жанров фольклора, выявило, что традиционные обрядовые формульные структуры: молитвы, благопожелания, наставления, занимают в них значительное место.

Современный историко-социальный контекст наглядно демонстрирует, что осетинские арфæтæ (благопожелание, благословение), равно как калмыцкие благопожелания йорелы/йорэлы/йоралы/йорялы [1] не утратили своей актуальности и активного массового использования. Они употребляются как в повседневной речевой практике современного социума, так и в мифо-эпической традиции. В сопоставлении с другими жанрами фольклора благопожелания в наименьшей степени подверглись трансформации и их широкое применение в эпосе является процессом естественным и закономерным.

Изучение мифологической основы микротекстов вошло в круг исследовательских интересов уже на первых этапах развития фольклористики. На наличие признаков древнего мировоззрения в малых фольклорных жанрах указывал английский ученый Э.Б.Тэйлор. В качестве аргумента, он привел толкование текстов, входящих в число малых форм: это «уцелевшие в современной Европе пережитки старинных формул..., предохранявших человека от проникновения в него злых духов» [Тэйлор 1939: 60].

Не смотря на генетическое отличие фольклорных традиций, в калмыцкой и осетинской обрядовой поэзии существуют типологически схожие жанры (молитвы, благопожелания, восхваления, магические заговоры и др.), органично взаимодействующие с эпическими сюжетами. В «Джангаре», как и в «Нартах» благопожелания строятся по традиционной форме народных благопожеланий, но

эпическое повествование придает им особое содержание и пафос, характерный для жанровой природы героического эпоса.

В калмыцком и осетинском фольклоре благопожелания подчинены универсальной формуле и представляют собой монолог, обращенный к одному человеку или группе лиц, содержанием которого (как и у других народов), является пожелание всего доброго, счастья, здоровья, благоденствия, мира и спокойствия, которое исполнится в будущем. Так например, йорел, произносимый в честь приготовленных ритуальных изделий из теста, связанных с аграрным кодом калмыков – борцоков:

О хайран,

Пусть на вашем столе будет много борцоков,

Которыми вы совершаете

Подношение – дееджи бурханам.

Живите долго и счастливо всей семьей,

Вместе с детьми, во здравии и радости,

Согласно йорелам стариков!

Живите!

Обращает на себя внимание тот факт, что борцоки (хавтха цельбек), изготавливаемые в дни празднования Цаган Сара имеют круглую форму, олицетворяя собой символ солнца. Показательно, что в этнической культуре осетин под Новый год выпекают особый ритуальный пирог круглой формы Атрхурон (букв. «Солнечный огонь»), предназначенный лишь для внутрисемейного торжества [2]. Роли круга, лежащего в основе жизненного цикла калмыков, придают аналогичное значение и в осетинской традиции. Круг рассматривается как центральный символ этнической культуры осетин, геометрический код мифологической модели мира. Принято считать, что «его созерцание должно было гармонизировать сознание общества, формируя у него особенное мироощущение, связанное с порядком (æгъдау)» [Газданова 2007: 203].

Во многих осетинских и калмыцких благопожеланиях отчетливо прослеживается космологическая семантика. Данное утверждение можно подкрепить примерами. Скажем, благопожелания, произносимые старейшинами в честь празднования Урюс Сара у донских калмыков:

Небесные бурханы

Всемирный Белый старец – агва

Пусть нас благословляют,

Пусть все люди живут во здравии и благополучии,

Да будет долголетие и прочное счастье.

Типологическое соответствие благопожеланий, отражающих архаическую картину мира калмыков и религиозно-мифологические представления древне-осетинского общества, содержатся в понимании *единства Мира*. Поэтому осетинские *арфæтæ*, а в большей степени молитвы (*куывд*), содержат просьбы, обращенные к Великому Богу и Небесным покровителям, о даровании взаимопонимания, благоденствия, мира и любви всем людям:

- *Пусть люди всего Мира живут в любви и согласии!*
- *Пусть люди понимают друг друга и воцарится мир на Земле!*
- *Пусть Господь одарит лучшими благами всех людей!*
- *Пусть святые оберегают всех людей и покровительствуют им!*

Довольно обширный фонд благопожеланий обнаруживается в героическом эпосе «Джангар», где в художественной форме отражен быт кочевой цивилизации, символом идеального государства которой была страна Бумба. Достоянейший из мужчин, славный Джангар, обладающий «девяносто девятью лучшими человеческими качествами», возглавил эту прекрасную страну. Когда Хонгор пригласить его занять трон, из его уст прозвучало напутственное благопожелание:

- *С этого года, с этого месяца, с этого дня*
На вершине этой высокой горы Мангхан-Цаган
Славный Джангар,
Владеющий резвым конём Зэрдэ, ханом стал.
Имя славного Джангара Трижды произнёс,
Трижды: «Будь счастлив!» - Благословил его... [Джангар 1988: 13].

«В эпосе запечатлена фигура крупного правителя, которому удалось слить воедино разрозненные племена и народы в единое государство, в котором царило благоденствие, источником чего был мирный труд жителей этой страны» [Михайлова 2010: 29].

Когда над Бумбой нависает угроза, богатырю отправляющемуся на ратный подвиг, адресуется благопожелание, укрепляющее его боевой дух, обращаясь к памяти славных предков и вверяя его покровительству Высших сил:

- *Да сбудутся все надежды твои,*
Да повернёшь ты повод коня золотой
По наставлениям предков и веры святой
И, победив противника в честном бою,
Да возвратишься ты в Бумбу, в землю свою,
Солнце твоё да будет повсюду светло! [Джангар 1989: 182].

В целом калмыцкий эпос изобилует примерами благопожеланий, что составляет его характерную особенность и в то же время обнаруживает типологическое соответствие с эпической структурой «Нартиады», поскольку и в нартовском эпосе наглядно прослеживается традиция провозглашения напутственных благопожеланий, героям перед боевыми походами.

Наиболее заметную параллель осетинского и калмыцкого фольклора, можно заметить в текстах благопожеланий, связанных с традицией гостеприимства. В калмыцком народном поэтическом творчестве зафиксировано значительное количество текстов-благопожеланий, в которых отражена структура праздника Цаган Сар и тесно связанной с ним традиции гостеприимства. Считалось, что чем больше людей заходит в дом, тем более полным будет счастье в семье [Басангова 2010:32].

Сакральное значение гостеприимства у осетин ярко выражено в благопожеланиях, устойчиво зафиксированных как в обрядовой культуре, так и в текстах сказаний – *кадагов* [3]. Органично вплетаясь в ткань эпического повествования, они обретают эпическую окраску и становятся неотъемлемым компонентом структурной системы эпоса. Часто используемая в нартовских сказаниях словесная формула: «*Уазæг – Хуыцауы уазæг, мидæмæ нæм рацæуыт!*» / «*Гость – Божий гость, заходите к нам в дом!*» [Нарты кадджытæ Т.1: 230] [4], является сакральным кодом гостеприимства и активно функционирует в традиционной культуре осетин.

Важно отметить, что институт гостеприимства у осетин, не смотря на определенные трансформации, был и остается способом сохранения социальной общности и имеет сакральное значение. Согласно этикетным нормам в осетинской традиции не принято дифференцировать гостей на «званных» и «незванных». Статус гостя является для него гарантией всяческой заботы, защиты и опеки. Святость законов гостеприимства гарантирует неприкосновенность каждому, кто попросит кров. И для того, чтобы в сложных ситуациях обрести чье-либо покровительство, используют выражения: «*Дæ мад, да фыды уазæг!*» / «*Я гость твоих родителей!*», осознавая невозможность отказа в подобном случае. Так как в данной словесной формуле особо уважительное отношение к родителям сочетается со святостью законов гостеприимства.

В системе эпического повествования благопожелания с подобной семантической окраской занимают значительное место. К примеру, провожая Ахсартага и Дзерассу, мать девушки, вверяя их покровительству Создателя, произносит:

- *О стыр Хуыцау, амбал камаен нэй!*

Ме ссахс амае мае чызг де уазæг!

О великий Бог, кому нет равных!

- *Мой зять и моя дочь твои гости!* [Т.1; 12].

Культ гостеприимства у осетин в значительной степени был связан и с религиозно-мифологическими воззрениями, так как у их предков существовало поверье о том, что в образе путника может посетить дом один из Небесных покровителей (зачастую, особо почитаемый в системе традиционных верований, Уастырджы – покровитель мужчин, воинов и путников). От степени оказанных ему почестей, напрямую зависело дальнейшее благополучие семьи. В связи с этим каждому человеку, переступившему порог дома, предоставляли кров и лучшие яства, которые хозяйка, по обыкновению, припасала для подобного случая.

К одним из устойчивых выражений, дающих представление об архаической картине мира осетин относятся благопожелания, включающие понятие «Фарн». Согласно определению В.И.Абаева: «Фарн – общеиранское полурелигиозное понятие, точное значение которого трудно определить, будучи дериватом «неба – солнца», оно обозначало все то благое, источником чего древние мыслили «небо – солнце»: «небесная благодать», «благополучие», «преуспевание», «благопристойность», «мир», «тишина». Восходит к иранскому *hvarnah* (от «*hvar*» – солнце, перс. *Farr* – «блеск», «великолепие», «пышность», согл. *Farn* (frn, prn). В осетинском существует фамильное имя Фæрниатæ (Фарниевы), а нартовском эпосе один из главных героев зовется Бурæ» - фæрныг/Бора – фæрнуг, т.е. «Бора, наделенный фарном.». Ср. Так же Бонвæрнон (из Бон – фæрнон) «Планета Венера», буквально «вестница древнего фарна» [Абаев 1958:421].

В речевом этикете нартовских героев пожелание «фарна» наиболее часто употребляется в приветствиях. В одном из вариантов сказания о Ахсаре и Ахсартаге, отправившись в поисках раненой голубки, Ахсартаг попадает в подводное царство к Донбеттырам – повелителям водной стихии. Переступив порог хрустального дома, в котором жили семь сыновей и три дочери Донбеттыра он обратился к ним с приветствием:

- *Фарн уæ хæдзары амае уæ райсом хорз!*

Загътой йын:

- *Хорз дæ хай уæд! – амае сыстадысты.*

- *Фарн пребудет в вашем доме и доброго вам утра!*

Сказали ему:

- *Всего тебе хорошего! – и встали [5] (досл. «Хорошее пусть будет твоей долей!»).* [Т. 1; 63].

Пожелание «фарна» прозвучало и в приветствии юных Уырызмага и Хамыца нартовским старейшинам, сидящим на Ныхасе (общественном мужском собрании), когда они впервые пришли к нартам из подводного царства Донбеттыров:

- *Фарн уæ Ныхасы æмæ уæ изæр хорз!*

- *Фарн вашему Ныхасу и хорошего вам вечера!* [Т. 1: 66].

Наличие мифологической составляющей микротекстов объясняется их семантикой и ролью конструктивно участвуют в характеристике героев и раскрытии сюжетных ситуаций. Показателен в данном контексте сюжет «Молитва и песня Уырызмага» («Уырызмаеджы куывд æмæ зарæг»). Это одна из редких жанровых форм, встречающихся в эпосе. Песней-благопожеланием, содержание которой отражает систему ценностей нартовского общества, почтенный Уырызмаг наставляет будущих героев:

- *Нæ фæсивæд, фæрнæй цæрат,*

Сослану нын хъаруджын уат,

Батрадзау æндон сæрст уат,

Ацæмæзау мæлгъваг уат,

Æнусбонты æнæниз,

Арсы ныхтау дзамбыджын уат,

Къуырттон каркау бæдудджын уат,

Захх, дурау та бындурджын уат,

Æппæт ран дæр æмвæнд куыд уат,

Гъе афтæмæй фæрнæй цæрат! [Т. 1: 180].

Наша молодежь, живите с фарном,

Как Сослан будьте доблестными,

Как Батраз, подобно стали, закаленными,

Как Ацамæз красноречивыми,

В веках здоровыми,

Как медвежий коготь мощными,

Как насадка плодовитыми,

Подобно земле и камню основательными,

Повсеместно дружными,

Вот так живите с фарном!

В речевой практике современного осетинского общества сохранили свое живое функционирование такие устойчивые фразеологизмы как: *Басты фарн* (*фарн Света, Вселенной*), *Дунейы фарн*

(Мировой фарн), фынджы фарн (фарн фынга), адамы фарн (фарн человечества), бинонты фарн (фарн семьи), кьонайы фарн (фарн домашнего очага), фыдаелты фарн (фарн предков) и мн. др.

Повсеместно употребимы и благопожелания, смысловая нагрузка которых основана на сакральности понятия «фарн»:

- Дунейы фарнаей хайджын ут!
- / Будьте одарены Вселенским фарном!
- Фарнаейдзаг у! / Будь преисполнен фарном!
- Фыдаелты фарн ма фесафает!
- / Пусть не исчезнет фарн предков!
- Фынджы фан бирæ уæд, фынг бахатыр кæнæд!
- / Пусть фарн фынга будет больше, да простит фынг!
- Табу фынджы фарнаен / Почтение фарну фынга.

В этнической культуре осетин отмечается особо почтительное отношение к фынг (трехногий столик для ритуальной пищи), за которым, с чувством священного трепета, возносятся молитвенные обращения к Богу и Небесным покровителям.

Сакральные смыслы мифологемы «фарн» имеют особую значимость и в свадебной обрядности осетин.

Понятие «фарн» в эпическом повествовании используется не только в благопожеланиях. В некоторых текстах оно персонифицировано в образе *Фарны зæд* (древний святой, дающий человеку счастье и направляющий его на праведный путь). В кадаге «Как Елой Елуаты убил Нарта Базырыхъ» («Елуаты Елой Нарты Базырыхойы куыд амардта»), по совету святого, Елуаты Елой добывает себе *фарны лæдзæг* (трость фарна) – чудесный предмет, самостоятельно истребляющий врагов своего хозяина [Т. 5: 575].

Смысловые коды понятия фарн используются нартовскими героями и в клятвенных уверениях:

- *Нæртон фарны стæн! (Клянусь фарном нартов)* [Т. 1: 31].

Вызывают интерес самобытность и оригинальность традиционного исполнительского искусства осетин, отличительной чертой которого является употребление сказителями (*кадæггæнæг*) благопожеланий с мифологемой «фарн», адресованных слушателям по завершении сказаний:

- *Фарнаейдзаг ут!*
- *Будьте преисполнены Фарном!*
- *Йеныр, Фарн хъусджытæн, æмæ уыдоны æрцыдмæ дзæбæхæй фæцæрут!*
- *А теперь Фарн слушателям, и живите счастливо до возвращения тех, о ком повествовалось!*

В процессе исполнения кадагов, сказитель часто обращается к слушателям: *«мае, хуртае!»* (*«мои солнышки»*), что обрело свое вербальное воплощение и в эпических текстах:

*«Нарты бæлцау фæсивæд та, мае хуртае,
Афтид армаей фæстæмае æрыздахтысты
Æмае Уырызмаджы фосы кондаей дæр æнае хай куы фæсты*
[Т.1; 423].

*«Нартовская молодежь с похода опять, мои солнышки,
С пустыми руками назад вернулась
И из трофеев Уырызмага им не досталась доля...»*

Обращение *«мае хур»* неоднократно встречается и в кадаге «Как Уырызмаг отправился сватать жену» («Уырызмаг усгур куыд цыди»).

В одном из вариантов сказания о гибели Ахсара и Ахсартага, на приветствие гостя, мать раненой девушки ответила:

- Дæ мады хурæй æфсæст у!
*- Пусть одарит тебя благодатью солнце твоей матери! (досл.
– Да насытись солнцем твоей матери!) [Т.5: 10].*

Как в калмыцком, так и в осетинском эпосе **солнечный свет** играет весьма существенную роль. У монгольских народов существует культ Неба и Солнца. В «Джангаре» можно выделить немало мифологических элементов солярного характера:

- Солнце твоё да будет повсюду светло! [Абаев 1990:182].

Солнце, как символ космического мироздания, в мифологических представлениях калмыков способствует энергетической связи с Богом. В благопожеланиях, содержащихся в текстах «Джангара», солнце манифестируется как источник божественного света и вечной жизни.

Особую смысловую нагрузку солярные мотивы придают и сюжетам нартовского эпоса. К примеру, в сказании «Как нарты узнали Ацамаза», Солнце рассматривается в контексте обряда инициации. Оно пробуждает будущего героя от продолжительного сна (временной смерти), для обретения им нового статуса – идеального героя. По сюжету, мудрая прорицательница Шатана, прознав о важной роли юного Ацамаза в сражении с многочисленными войсками Чынта и Гуынта, выносит на свет спящего юношу.

– Что это за светлый ком, который не дает мне смотреть?
– Это солнце, ты слишком долго находился в темноте и твои глаза его не терпят.

- *А что это виднеется над солнцем?*
- *Это Бонварнон, отвечает Шатана.*
- *Так почему же я ничего не вижу?*
- *Когда начнешь сражение, тогда прозреешь.*
- *Ох, ох, аена, почему я не могу поднять своих рук?!*

И произносит мать нартов благопожелание:

- *Да стану я твоей жетвой, Нартовский Бонварнон, ясное солнце нартов!* [Т.4: 345].

В благопожеланиях лаконичной словесной формулой человек выражает свое отношение к различным ситуациям. К примеру пожелание «*Да бон хорз!*» («*Пусть будет хорош твой день!*») является классической формой приветствия, при этом ответное приветствие не регламентировано. Существует множество вариантов ответных благопожеланий: «*Арфæйаг у!*» («*Будь благословлен!*»), «*Фæрнæйдзаг у!*» («*Будь преисполнен фарном!*»), «*Кæй бон у, уый хорзах да уæд!*» («*Пусть благословит тебя тот, чей сегодня день!*») и др. (Известно, что в осетинском календаре каждому дню недели покровительствует определенный святой).

О глубокой древности понятия *день* свидетельствует сакрализация светлого времени. В осетинском языке слово *бон* восходит к древнеиранскому *banu* – «свет», и означает не только день, но и такие понятия, как сила, богатство [6]. Будучи производным от глагольного корня *ba-*, *bha-* светить, сиять, сверкать он отражает религиозно-мифологические представления осетин, согласно которым именно небо являлось источником света, силы, богатства, власти [Абаев 1958: 266].

Раскрывая мифологические черты в конкретных фольклорных микротекстах, следует отметить, что благопожелания – арфæтæ относятся к архаическим жанрам осетинского фольклора и воспроизводят ценностные представления древне-осетинского миропорядка. Отличительной чертой осетинских арфæтæ является, заложенная в их основе, космологическая семантика. В осетинских благопожеланиях принято непосредственное обращение к Великому Богу и всем святым, открыто призывая их, и, прося о покровительстве:

- *Хуыцауы хорзах уæ уæд! / Пусть Бог благословит вас!*
- *Уастырджы уе мбал! / Пусть Уастырджы сопутствует вам!*
- *Хуыцау дын хорз раканæд! / Пусть Бог тебе дарует все хорошее!*

Характерной чертой осетинской «Нартиады» является обилие в ее текстах устойчивых традиционных формул – молитвенных обращений. В кадагах повествуется обо всех небожителях, зна-

чимость которых ярко актуализирована и религиозно-мифологических воззрениях осетин: Уастырджи (покровитель путников и мужчин-воинов), Ёвсати (покровитель лесных зверей и охотников), Фæлвæра (покровитель домашнего скота), Сафа (покровитель домашнего очага), Уацилла (покровитель зерна), Курдалæгон (небесный кузнец), Тутыр, Светлый Реком, Мыкалгабыртæ и др.

Пантеон небожителей поддерживают дружеские отношения с нартами, нередко они сидят за одним столом и участвуют в походах с нартскими героями. В отдельных текстах сказаний встречаются благопожелания, адресованные самим Небесным покровителям. В качестве примера может служить сюжет о гибели братьев-близнецов Ахсара и Ахсартага. Когда к безутешной Дзерассе прилетел с небес на своем трехногом коне Уастырджи:

*«Стæй Уастырджи сæртаhti, Хуыцауы салам ыл сæмбæла!
- Гъе, хорз ус, цы кодтай, цы дыл сæрцыди?
- Цы кæнон, дæ рын бахæрон, ацы дыууæ уарзон уды мæн
тыххæй сæ кæрæдзи амардтой!*

- «Затем Уастырджи прилетел, да пребудет с ним Божье благословение! – Хорошая женищина, что стобой случилось? Что со мной, да съем я твои болезни, эти два любящих сердца из-за меня убили друг друга!» [Т. 1: 53].

Устойчивые формы благопожеланий у осетин приняли и эпитеты, содержащие нартские мотивы. Они свидетельствуют о взаимовлиянии фольклорных жанров и весьма популярны в осетинской традиции. В случае особой признательности и оценки достоинств и совершенных качеств того или иного человека, предпочтительным считается отождествление его с нартскими героями.

*- Пусть разум твой будет подобен мудрости
нартской Шатаны!*
- Будь хлебосольная как нартская госпожа Шатана!
*- Будьте счастлива как Уырызмаг и Шатана до самой
старости!*
- Будь неуязвим как нарт Батраз!
- Будь сильным, подобно нарту Сослану!
*- Пусть из рук твоих обильно течет масло (жир),
как у Шатаны!*

Характерно, что и в калмыцком фольклоре особое значение придают благопожеланиям, в которых повествуется о масле и жире, как символах изобилия. При этом упоминается такая деталь одежды, как подол, «который воспринимается как средоточие счастья, благополучия степняка-кочевника»:

- Пусть на переднем подоле,
Пасутся жеребят,
Пусть на заднем подоле пасутся овцы,
Пусть липнут на подол *масло и жир*,
Пусть не липнет пыль [Басангова 2010: 109].

Возвращаясь к вопросу о степени воздействия нартовских идеалов на ценностные представления осетин, следует обратиться к высказыванию В.И. Абаева:

«Великую свою воспитательную силу эпос не утратил вплоть до наших дней. Выражение «нартон» (нартовский) и сейчас является символом силы, доблести, величия и изобилия. Быть в юности таким, как нарт Батраз, стальной рыцарь без страха и упрека, ... который сокрушал земных врагов...; быть в старости таким, как нарт Урузмаг, мудрый и щедрый патриарх, чье слово ценится на совете и кто не уступает молодым в минуту опасности; быть такой женщиной, как Сатана, вещая и прозорливая мать народа, чьи руки - символ изобилия и хлебосольства, чей ум в трудные минуты спасает народ, затмевая ум мужчин – вот идеал, который еще в недавнем прошлом стоял перед каждым осетином и осетинкой... Нарты для осетин не покрытая пылью веков архаика, а жизнь, трепещущая, близкая, волнующая и неуывадаемая» [Абаев 1958: 271].

Таким образом, сравнительно-сопоставительное изучение осетинских и калмыцких фольклорных произведений показало, что многие из них совпадают по своей семантике и структуре. В отличие от других малых форм фольклора, они претерпели весьма незначительные трансформации и сохранили высокую функциональность жанра. Являясь наиболее архаичными произведениями народного поэтического творчества, благопожелания предоставляют материал для воссоздания мифологических представлений. Как арфæтæ, так и йорелы являются отражением ценностных категорий картины мира осетин и калмыков, их народной философии и национального менталитета.

Примечания

1. В дальнейшем в тексте будет использован термин «йорел».
2. В обрядовой культуре калмыков существует аналогичная традиция, сохранившаяся в ритуалах праздника Зул. Это обряд приготовления из теста чашечки (лампадки-зул), в которую изначально помещали зажженные фитили (по количеству прожитых лет каждого члена семьи), а затем из этого теста выпекали лепешку, которая съедалась членами семьи.

3. Согласно этимологии В.И. Абаева «кадæг» (*kadæg* – «эпическая песня», «сказание», «сага», «былина»; исполняется с музыкальным сопровождением на фандыре) Являясь производным от кад (*kad* – «слава», «почесть»), восходящему к иранскому *kata* («воздавать должное»), данный термин применяется только к старым эпическим песням, прежде всего к Нартовским сказаниям и сказаниям о Даредзанах.

4. В дальнейшем все примеры из осетинского нарттовского эпоса будут приведены из 7-ми томного издания 2002 – 2013 гг. с указанием номера тома и страницы.

5. Вставлять при виде входящего, независимо от его статуса, а также гендерной и возрастной принадлежности, предусмотрено этикетными нормами и в современном осетинском обществе.

6. См. Уарзиати В. Избранные труды: Этнология. Культурология. Семиотика. – Владикавказ: Проект-Пресс, 2007. – С. 23.

Литература

1. Абаев В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка в 4-х т. Т. I. М. – Л.: Изд. Академии наук СССР, 1958.
2. Абаев В.И. Нартовский эпос осетин // Нарты. Осетинский героический эпос. Т.1. М.: Гл. редакция вост. лит., 1990.
3. Басангова Т.Г. Обрядовая поэтика калмыков (система жанров, поэтика). Диссер. на соиск. уч. ст. д ф н. Махачкала, 2010.
4. Газданова В. Золотой дождь. Исследования по традиционной культуре осетин. – Владикавказ, 2007.
5. Джангар. Калмыцкий народный героический эпос. Эпический репертуар М.Басангова / авт., пер., предисл., коммент. и словаря Н.Ц.Биткеев. – Элиста, 1988.
6. Джангар. Калмыцкий народный эпос / пер. С. Липкина. Элиста, 1989.
7. Михайлова Н. Д. Благопожелания: кочевой образ жизни // Вестник Адыгейского государственного университета. Серия 2: Филология и искусствоведение. №4. 2010.
8. Нарты кадджытæ. Ирон адæмон эпос. Дзæуджыхъæу, 2002.
9. Тэйлор Э.Б. Первобытная культура: Пер. с англ./ с предисл. и примеч. проф. В.К.Никольского. М.: Соцэкгиз, 1939.

FUNCTIONAL FEATURES OF GOOD WISHES IN THE OSSETIAN AND KALMYK FOLKLORE

Zalina K. Kusaeva (Moscow, Russia)

In this research on the example of comparison of the Ossetian and Kalmyk folklore, we analyze the interaction of good wishes with the epic, ritual poetry and other genres of folklore.

Д. В. Сокаева (Владикавказ, Россия)

ФУНКЦИЯ ПЕРЕМЕЩЕНИЯ ТАБУНА КОНЕЙ В ПРОСТРАНСТВЕ МИФОЛОГИЧЕСКОГО ТЕКСТА (НА МАТЕРИАЛЕ ОСЕТИНСКОГО ФОЛЬКЛОРА)

В циклах легенд, преданий и мифолого-героических песен «Мзорты Мзор» и «Куцыкты Куцык» герой выполняет брачную задачу, добывает табун чудесных коней авсургов из моря. В нартском эпосе осетин наряду с большим количеством примеров, когда герои-нарты угоняют не только табуны коней, но и стада крупного рогатого скота, герой Урузмаг совершает подобное деяние с помощью безымянный сын, появляющегося в мир людей на определенное время из моря. Герой легенд, преданий и прославляющих песен, совершающий такого рода подвиг – избранный, прежде всего, известной всему народу Красавицей: Красавицей Азаухан, сидящей в башне Джулата.

При подобном сравнении выясняется наджанровая функция мотива добычи табуна коней. Она может быть сформулирована как функция перемещения в пространстве, в том числе, и по вертикали, избранных героев, и знаком/доказательством такого перемещения является табун коней.

Исследователей не раз привлекала тема набегов. Большое внимание теме содержания, сохранения и приумножения скота в древнеиранском письменном памятнике культуры «Авесте» посвятил В.И.Абаев [1]. Рассматривая мотив угона скота из мира Донбеттыров [2] (это – чудесные кони авсурги), мы сочли возможным провести параллель с ритуалом принесения в жертву коней Солнцу, который бытовал у скифов в форме принесения в жертву коней богине Солнца, письменно отраженном в древних индийских («Ашвамедха») и иранских источниках и сохранившимся в разной степени и формах у других индоевропейских народов. В данном случае, нас интересует осетинская фольклорная интерпретация названного ритуала в волшебной сказке (именно этот жанр отражает парное звено «задание трудной задачи жениху – решение задачи»), в предании, в хвалебном героическом сказании при одной и той же сюжетной канве.

Исторический материал, а именно сочинения Геродота [3] и Страбона [4] свидетельствует, что такой ритуал был в обиходе у массагетов. Мотив угона табуна и пригона скота невесте известен и западному эпосу. Например ирландские эпические тексты исполь-

зуют два знаковых события: угон/пригон скота и возведение холма, в данном случае, погребального [5]. Возможно, в осетинских легендах и преданиях холм, на который ложится герой, погребальный, так как, в некоторых вариантах он умирает именно на нем.

Осетинский погребальный обряд «Бахфалдисан» («Посвящение коня умершему») семантически также соотносится с отмеченным ритуалом, но, на наш взгляд, есть существенная разница в отмеченных обрядовых явлениях. Возможно, обрядовые действия, отраженные в рассматриваемых легендах и преданиях, связаны с восходящим Солнцем (угон совершается ночью, к рассвету), а обряд «Бахфалдисан» посвящен заходящему Солнцу.

Нижний мир в представлениях осетин неоднороден. Он разделяется на морской и загробный. И, следовательно, визуально можно представить картину перемещения коней в мифологическом пространстве следующим образом: из морского мира в солнечный (верхний + земной средний), на «белый свет», затем в этом же мифологическом пространстве, общем для всех жанров осетинского фольклора, происходит принесение коней в жертву подземному богу загробного мира Барастыру в обряде «Бахфалдисан». Что касается не религиозных представлений, а фольклорной интерпретации пространственных перемещений героя рассматриваемого сюжета, то подвигом героя (заданием красавицы) инициируется обратное движение коней из нижнего водного мира в земной мир. В различных вариантах сюжета имеется много мотивировок «для чего», потому что древняя мотивировка забыта, но еще реконструируется.

В осетинской волшебной сказке кони – собственность ведьмы. То, что авсург (волшебный конь) – цель путешествия героя, подробно описал Б.А.Алборов [6]. Б.А.Алборов связывает образ авсурга с осетинским обрядом посвящения коня умершему человеку, находит текст, где умершему посвящается именно авсург. Б.А.Алборов выясняет, что у абхазов также устраивались поминальные скачки. Именно авсург, который так тяжело добывается героем сюжета СУС -365С*, посвящается умершему в осетинском обряде «Бахфалдисан» («Посвящения коня умершему»).

Для наглядности приводим текст предания из цикла Мзорты Мзор «Красавица Дзлаевых Азаухан и маленький Амзор Амзоров» [7]. В этом тексте в качестве «калыма» невесте выступает не табун из мира Донбеттыра, а стадо скота из большого Ногая. Меняется мифологический контекст подвига героя на исторический, с четкой пространственной и топонимически отмеченной привязкой к «стране» «Большой Ногай»:

Амзор маленьким был отдан на воспитание своим опекунам, и каждый день он ходил на берег Терека охотиться на уток. Однажды, охотясь на берегу Терека, в Эльхотове, Амзор подошел к башне Джулата и удивился его красоте, посмотрел наверх, и взор его уловил необыкновенно красивый образ девушки. Еще больше удивился Амзор: «Что за чудо? Что за невидаль? Это земная красавица или небесная мелек передо мной? Или это обман зрения? Никогда я еще не видел такой красавицы!»

Он протирает глаза, смотрит вокруг и все же взгляд его возвращается к Дзлаты. Амзор устремил свой взгляд на башню Джулат и видит красавицу Азаухан.

Азаухан стояла у окна, на ней было белое платье, ее черные волосы были распущены и спускались вниз по плечам. Месяц осветил ее лицо, и оно сверкало, как зимний снег. Ее черные глаза блестели как драгоценные камни. Ее мягкий взгляд обжег сердце юноши, словно осеннее солнце. Как же могла не войти в сердце юноши Азаухан?

С тяжелыми мыслями отправился юноша к опекунам. Зашел он в гостиную, бросился на кровать и (из глаз его полились) крупные слезы.

Братья его по очереди заходят к нему, и спрашивает каждый: «Что с тобой, солнышко мое, что у тебя болит? Отчего ты так нещадно проливаешь слезы?»

Ничего им не говорит Амзор. Потом одна женщина ему сказала:

– Видимо, мое солнышко хороший юноша, ты видел красавицу Азаухан?

Амзор улыбнулся, слезы у него на щеках, и так он рассказал обо всем.

– Ты не переживай, – сказала ему эта женщина. – С этим можно справиться, только не зимой, а весной. Азаухан очень хорошо плавает и каждый раз в весенний лунный вечер она выходит со своей прислугой купаться на Терек.

В один весенний вечер эта женщина сказала Амзору:

– Вот пришел вечер, когда ты должен испытать свое счастье, Азаухан вышла купаться на Терек со своей прислугой. Ты привяжи себя к лодке и пусти ее вперед к ней, так ты ее поймашь.

Амзор послушался, лег в лодку, и пустил ее, и когда увидели ее (лодку), то все вместе обратились к Азаухан:

– Пожалуйста, госпожа, вон еще это полено поймай для нас.

Как только Азаухан подплыла (к лодке), Амзор поймал ее.

Азаухан закричала во весь голос:

– Ради единственного Бога, перед этими людьми не позорь меня! Видимо, Бог дал меня для тебя, и я не должна больше расставаться с тобой. Но я прошу тебя, ради Бога, пусти меня хоть на короткое время в башню Джулата.

Азаухан вошла в башню Джулата и оттуда ему сказала вниз:

– Я не из-за тебя здесь сижу. Твое молоко еще на губах не обсохло! Я соглашусь выйти замуж за такого юношу, кто сможет гнать стадо животных из большого Ногай и одновременно сражаться с погоней. И все же пригонит его к башне Джулата.

Никому ничего не сказал юноша. Молча вернулся к опекунам. Весело собрался он, взяв все лучшее – лучшую одежду, лучшего коня, – и отправился в большой Ногай, чтобы пригнать стадо животных.

Только погнал он скот, как вслед за ним пустилась погоня. Амзор сзади сражался с погоней, а стадо гнал вперед. Несколько раз был ранен Амзор, но не отдал им стадо. Он не мог себе позволить вернуться ни с чем.

Когда Амзор доехал до башни Джулата, то крикнул во весь голос:

– Азаухан, вот я пригнал твоё стадо.

Сам он уже больше ничего не мог, из углов его рта в разные стороны текла кровь. Снял он с плеч бурку, постелил ее на землю, растянулся на ней и умер.

Азаухан спустилась к нему, упала на колени, пролила крупные слезы и сказала:

– Ты расстался с жизнью из-за меня, и мне моя жизнь без тебя больше не нужна.

Затем она вернулась в башню Джулата и сказала:

– Прошу вас, когда я умру, то вы похороните нас по обе стороны этой реки.

Азаухан взяла свои стальные ножницы и без сожаления приложила их к своему горлу.

Так она рассталась с белым светом. Слуги, как и велела Азаухан, похоронили их по обе стороны реки.

Из одной могилы выросла яблоня, из другой – орех. И оба дерева с разных берегов реки склонились друг к другу.

Еще недавно их корни были там.

Примечания

1. Абаев В.И. Скифский быт и реформа Зороастра // В.И.Абаев Избранные труды. Религия. Фольклор. Литература. Владикавказ: 1990.С.9-51; Абаев В.И. Миф и история в Гатах Зороастра // В.И.Абаев. Указ. соч. С.52-70.

2. Покровитель морского мира в осетинской мифологии.
3. Геродот. История. ОЛМА-ПРЕСС Инвест, 2004.С.43.
4. Страбон. География в 17 книгах. Репринтное воспроизведение текста издания 1964 г. М.: Ладомир, 1994. Перевод, статья и комментарии Г. А. Стратановского под общей редакцией проф. С. Л. Утченко. Редактор перевода проф. О. О. Крюгер. Цифры на полях означают страницы первого критического издания Казобона (Париж, 1587), по которому принято цитировать «Географию» Страбона. Кн. XI. С.513. <http://ancientrome.ru/antlittr/t.htm?a=126788495>.
5. Там же. С.420-421.
6. Алборов Б.А.Две тысячи лет одной осетинской исторической сказки // НА СОИГСИ, ф.19, о.1, д.164. Л.1-23.
7. НА СОИГСИ (Научный архив Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований), ф.1, д.3, п.2, л.4-6, в 1924 г. зап. Кануков Б., ир.д.).

THE ROLE OF HERD OF HORSES MOVES IN THE CONTEXT OF MYTHOLOGICAL TEXT (ON THE MATERIAL OF OSSETIAN FOLKLORE)

Diana V. Sokaeva (Vladikavkaz, Russia)

In the article on the example of Ossetian folklore the author analyzes the role of herd of horses' image in the context of mythological text.

З. А. Кучукова (Нальчик, Россия)

«АКВАЯЗЫК» КАРАЧАЕВО-БАЛКАРСКОГО НАРТСКОГО ЭПОСА

В большинстве космогонических теорий вода числится как важнейший элемент, «первоначало, исходное состояние всего сущего», «партнер бога-творца», «материал для построения мира», «среда, агент и принцип всеобщего зачатия и порождения» [Мифы народов мира 1992: 240]. Мифологи отмечают амбивалентность мифологемы «вода», обусловленную совмещенностью в ней женского, материнского оплодотворяемого чрева и плодотворяющего мужского семени, заставляющего землю «рожать».

Указанная амбивалентность «воды» встречается в первых строках карачаево-балкарского нартского эпоса, где подразделяются функции андрогинного «Тейри Неба – посылать дожди» и фемин-

ного Тейри Воды – «давать роду человеческому воду для питья» [Нарты 1994: 302]. В результате водных извержений Неба на плоть Земли рождается кузнец Дебет. По отношению к нему роль земной кормилицы исполняет Суу Анасы (Мать Воды), которая «приняла его и искупала, (вместо груди) бурные реки ему в рот направила». Вода как источник жизни трактуется во всех версиях сказания о детстве Карашауая. «Алауган унёс ребёнка на Минги тау и оставил его под одним из его ледников, положив ему в рот конец сосульки, чтоб он сосал [ее вместо груди]. Когда он через год пришел туда посмотреть, [что с ребенком], увидел, что тот вырос и стал большим мальчиком» [Нарты 1994: 418]. В другой версии описывается, как молочная мать «сделала младенцу изо льда люльку под трещиной ледника так, чтобы тающая ледниковая водичка капала ребёнку прямо в рот» [Нарты 1994: 421].

Кстати, одно из «золотых правил» нартского эпоса, укоренившееся в этической системе горцев, связано с водой, и звучит оно так: *«первым напиться дают младшему»* [Нарты 1994: 417]. На наш взгляд, это редчайший случай санкционированного нарушения культа старших и, скорее всего, является отголоском мифопоэтического увязывания организма растущего человека с витальной силой воды, влагой жизни.

С водной стихией связано появление на Земле прародительницы женщин Сатанай, которая согласно тексту нартского эпоса, будучи «небеснорождённой», много лет живёт на морском острове, похищенная Тейри Моря (Морским Богом) Суу Желмауз. Погружение Сатанай в водную стихию следует интерпретировать как своеобразный ритуал инициации, означающий второе «земное» рождение небожительницы. К основополагающим элементам ритуала относится то, что «за Сатанай Суу Анасы ухаживала, золотые её волосы она своей рукой расчесывала» [Нарты 1994: 306]. С точки зрения современных научных данных представляет особый интерес то, что идея внутреннего преображения героини связывается с коммуникативными свойствами «воды» и «волос», способных хранить и передавать информацию эзотерического характера на молекулярном уровне [Правдивцев 2003: 42]. Недаром после общения с Богиней Воды, наделяющей её высшими знаниями, Сатанай становится ведуньей, мудрейшей, к словам которой впоследствии прислушиваются и мужчины.

В мировоззренческой системе нартского эпоса животворная чудодейственная сила воды объясняется её расположенностью на высоте, связью с каменной, горной субстанцией. Эпос изобилует сюжетами о том, что на вершине (или седловине) Минги

тау «бьёт чистый прозрачный ключ, дающий бессмертие». По преданиям, «Карашауай, разломав ледники Минги тау, раскалывал лёд на мелкие куски и ел их вместо хлеба, а запивал этой родниковой водой». С магической, целебной силой высокогорной воды сказитель связывает долгожительство горцев Кавказа, сопоставляющихся с птицами. «Птицы и сегодня летают к бессмертной воде и пьют её. Ведь им, в отличие от человека, очень просто подняться на вершину горы. Вероятно, поэтому они так долго живут [Нарты 1994: 484].

Среди текстов нартского эпоса наибольшей «аквагенностью» отличается шестой цикл, рассказы которого группируются вокруг двух персонажей - Бёдене и Рачикау. Здесь налицо смещение акцентов к водной тематике, главным образом благодаря центральному образу - реке Адилю (Волга), движение которой ассоциируется с движением жизни. Художественное пространство цикла наполнено множеством «водных» образов: «берег», «лодка», «рыбак», «река», «дно», «Терек», «песок», «рыба», «форель», «питьё», «кувшин», «жажда», «чаша» и т. д.

В одном из рассказов описывается история мальчика, рожденного служанкой от нартского пастуха. Испугавшись гнева хозяйки, служанка помещает мальчика в сундучок, предварительно обмотав *мельте* (ткань пропитанная воском – З.К.), и выбрасывает в реку. Впоследствии бездетная чета извлекает из выловленного сундука младенца и воспитывает его как эпического героя. В данном сюжете легко различимо архетипическое значение универсального мотива «мать-вода», который подкрепляется образом сундучка, соотносимого с материнским чревом.

Дальнейший анализ текста показывает, как архетипическая транснациональная модель сюжета обрастает этническими элементами. Когда мальчик подрастает, для проверки выносливости ему дают осушить нартский кувшин, который могли поднять «девьяносто юношей». Вода здесь выступает в качестве мерил эпических характеристик героя. Количество поглощённой жидкости соизмеряется с объемом духовно-практического опыта молодого человека и показывает степень его «причащённости» к жизни, олицетворяемой символикой воды.

В текстах нартского эпоса засуха нередко трактуется как перегорожение хтоническими чудовищами (сууну тыйгъан эмегенле) воды, текущей с горных вершин. Обезвоженность мира, отзывающаяся крушением гармонического бытия, предполагает появление эпического героя, способного побороться с низшими силами и восстановить изначальный миропорядок.

Ярким художественным воплощением подобной эпической драмы является подвиг Рачикау. «Нарты пожаловались ему: «Эмегены захватили истоки наших рек. Они оставили нас без нив, скота и детей. Семиглавый эмеген перегородил нашу реку. Он не даёт нам воду для питья и полива (пашен). Чтобы получить воду, мы должны давать ему каждый день одного ребенка, одного коня и одну корову (или быка). Попросив помощи у Матери Воды, он отправляется (вверх) «по берегу высохшей реки, дно которой было покрыто черным песком. Поднявшись наверх, Рачикау увидел «семиглавого эмегена, который лежал, заслонив теснину, и, по очереди прикладываясь своими семью головами к этой расщелине, выпивал всю воду». Поединок завершается победой героя, который освобождает течение горного источника. «Семь дней и семь ночей по руслу реки неся бурный кровавый поток, а после чистая вода потекла, которая очень обрадовала страну нарттов» [Нарты 1994: 507]. В отрывке обращают на себя внимание два момента: ключ к решению «водной» проблемы локализован в верхней точке вертикали, согласно горской ментальности; во-вторых, мотив высвобождения воды сопрягается с необходимостью её очищения от негативной составляющей.

«Отождествление человека с рекою встречается в латиноамериканской литературе настолько часто, что может оказаться стереотипным» [Кофман 1997: 130], - пишет А.Ф.Кофман. Нельзя сказать, что указанный мотив полностью инверсируется в нартском эпосе: инверсируется направление движения ищущего человека, которое не совпадает с течением реки. Герой, носитель «равнинной ментальности», выходя в широкий мир, отправляется вниз по течению реки, от устья к морю. Горец с его «вертикализирующей инерцией» выбирает путь против течения реки к ее истокам, ледникам, вершинам. Вот характерное заявление, которое делает матери «горский рыцарь дорог» Рачикау: «Скажи отцу, что я пойду вверх по реке, посмотрю на свет. Если мне суждено вернуться, вернусь. Посмотрю и на тех, у кого не нашлось для меня места и кто бросил меня в воду» [Нарты 1994: 511]. Путь наверх оказывается предопределенным не только поиском родовых истоков, но и именем, подталкивающим к восхождению, - «Ёречикъау» (восхождение).

С «вертикальным» акцентом интерпретируется и мотив смерти Рачикау, который соизмеряет свою личностную характеристику с огненно-небесным божеством и, будучи не в силах пережить первенство молнии в этом соперничестве, предпочитает умереть. Его смерть можно объяснить врождённым томлением горца по небу.

Панвертикальный принцип естественным образом оказывает влияние на космогонические представления карачаево-балкарского нартского эпоса, в том числе на объяснение происхождения и устройства «водных» объектов. Вот отрывок из нартского эпоса: «Нарты стали пускать [в небо] стрелы, однако стрелы не попали в Иблиса. Они, воткнувшись в небесную твердь, откололи от неё куски, которые, упав на землю, превратились в ярко-синие озёра» [Нарты 1994: 592]. По этому отрывку видно, что в сознании архаичного горца озеро и небо гомогенны. Многими современными авторами вода трактуется как любовный напиток. Древнейшим прототекстом указанного мотива можно считать историю нарта Чюерди, который с помощью служанки передаёт своей возлюбленной кольцо, тайком кинув его в кувшин с водой [Нарты 1994: 542].

Под концептом подразумевается «понятие, погружённое в культуру» [Маслова 2004: 39]. Отталкиваясь от этого определения, рассмотрим «водную» паремиологию карачаево-балкарского языка, которая способна уточнить этнокультурную специфику мышления его носителей. За исключением некоторых наших собственных находок, в целом она зафиксирована в Карачаево-балкарско-русском словаре (М., 1980). Большим количеством фразеологизмов подчёркивается животворящее начало воды: «суу болмаса, тал болмаз» (нет воды – нет вербы, т.е. жизни); «суу ичген шауданынга тюкюрме» (не плюй в родник, из которого пьёшь); «айраннга суу кьош, телиге жол бош» (в айран добавь воды, в дурака ничего не добавишь); суудан къарылмазса, жаудан жарылмазса» (водой не подавишься, от масла не лопнешь).

Подобного рода поговорки и пословицы, воздающие дань «воде», можно обнаружить в любом языке. Значение многих из них художественно развернуто в притчах, сказках, легендах, стихах. В мифопоэтическом сознании карачаевцев сохранилась притча о воде, в которой ангел укоряет человека за то, что тот редко благодарит Бога за эликсир жизни. Неблагодарному человеку противопоставляется птица, которая после каждого глотка вздымает голову вверх и воздает хвалу Всевышнему. В подобном ключе трактуется самоценность воды в карачаево-балкарской поэзии, подчеркивающей, что вода питает не только тело человека, но и служит духовной пищей ему. Проведённый нами анализ показывает, что одухотворяющая сила воды актуализирована каждым поэтом, без единого исключения, поскольку любой здравомыслящий в воде видит основу жизни.

Однако следует обратить внимание и на негативно «заряженные» значения мифообраза «вода», поскольку в концептуальном

пространстве горца они играют не менее значимую роль, определяя бытийную систему координат. Наделение архаичным горцем «воды» отрицательной коннотацией обусловлено тем, что «вода», будучи тяжёлой материей, запрограммированно стремится вниз, находясь в «перпендикулярном» отношении с асцензиональной (восходящей) горской философией. «Вода точит камень», «вода гасит огонь очага» - это две достаточно серьёзные причины для горца с его абсолютизацией культа камня и дома до конца не доверять воде.

Как правило, наиболее аксиологичными в общей системе фразеологизмов любого языка являются антропологические характеристики. Архаичный балкарец для характеристики человека с неупорядоченными мыслями в голове использует концепт «суубаш» (букв.: водяная голова), принимая во внимание такие качества воды, как «текучесть», «непостоянство», «устремленность вниз». При типологическом сопоставлении балкарского «суубаш» с русским «ветренная голова» (у него ветер в голове) обнаруживается значительный (вплоть до противоположного!) семантический сдвиг, объясняемый несовпадением концептосфер в двух разных этнокультурных системах. Тот смысловой комплекс, который архаичный славянин выражает, прибегая к концепту «воздух», горец выражает через «воду».

Для горца «вода» - низина, дно пропасти, холод. Водобоязнь горца, его недоверие к воде отразились в пословицах: «суу чунгургъа чабар, тели тенгин табар» (вода стремится в низину, дурак находит себе ровню); «суу къатында джашагъан, кёчерге уста болур» (живущий у реки привыкает к переселениям); «суу бла ойнасанг - батарса» (не заигрывай с водой – утонешь); «суу кёб болса джер азар» (чем больше воды, тем меньше земли останется); «сууну не къадар урсанг да, джау тышмез» (сколько не взбивай, из воды масла не собьёшь); «суу тама-тама таш тешер» (капля камень точит); «суугъа таянма, байгъа ийнанма» (на воду не опирайся, на князя не надейся). Много поговорок, в которых надёжности «камня» противопоставляется ненадёжность «воды»: «суу кетер – таш къалыр» (вода уйдет – камень останется); «суугъа тышген, таш къармар» (утопающий хватается за камень); «суудан тутуп, къаядан салынма» (не повисай на скале, ухватившись за воду); «ышанганны суу элтир» (доверчивого водный поток унесет); «башымы суугъа атарыкъ этгенди» (хоть в воду бросайся); «суу кесине чакъырады» (вода к себе зовет); «суу азыгъы болургъа» (утонуть, букв.: стать пищей воды). Высшая степень упрямства, проявление самодурства реализуется в популярном выражении «суу ёрге барады деп

турургъа» (утверждать, что река течёт наверх). В широко распространенной среди народов Северного Кавказа вербальной формуле культа гостеприимства *«гость перешел столько-то рек, добираясь до нас»* содержится трактовка воды, как мерил расстояния и суммарного объема опасностей и препятствий, таящихся в водной стихии.

Негативной коннотации исполнены определения, относящиеся к некоторым сельскохозяйственным культурам *«суулу картоф»* (водянистая картошка), *«суулу къаб»* (водянистая тыква) и т. д. «Водофобия» древнего балкарца проявилась и в изобретённом им *мельте*, специальной ткани, пропитанной воском, с помощью которой можно было уберечь от сырости особо ценные вещи, главным образом, книги. Многие верующие старожилы Карачая и Балкарии до сих пор сохранили привычку хранить или перевозить священные издания завернутыми в *мельте*. Термин упоминается в текстах нартского эпоса [Нарты 1994: 506], что говорит о древности традиции.

Достаточно репрезентативно представлен в карачаево-балкарской поэзии традиционный для мировой мифологии мотив воды с очищающим, возрождающим действием. Языческое ритуальное купание в священных источниках, мусульманское омовение имеют не только гигиеническое, но метафизическое значение, соотносящееся с изгнанием злых духов, обновлением тела и духа, смытанием грехов. Неслучайно в мировой «водной культуре» принято искупать человека при появлении на свет и омовением же завершается его жизненный путь. К соблюдению норм систематического омовения, имеющего не только физиологическое, но и символическое значение, призывает поэт-проповедник К. Мечиев, трактующий воду как средство избавления от всего косного, разлагающегося, нечистого.

Произведением о магическом свойстве воды, способной, очищая, даровать человеку чувство примирения с самим собой и миром, можно назвать стихотворение К. Кулиева «Женщина купается в реке». Содержащаяся в нем аллюзия на Суу Анасы наполняет конкретный сюжет об омовении женщины философскими мыслями о гендерной симметрии мира, о единении космоса и личности. Идея гармонизирующей силы воды подчеркивается смежной рифмической цепочкой. Аллитерирующий «водный» звук «у», повторяющийся в тексте 29 раз, иногда в удвоенном или утроенном варианте (сууда, жууунады), усиливает впечатление реальности «промывания» каждой мельчайшей частицы мира. По художественной логике стиха вода стирает все «случайные черты», обна-

жая первозданную сущность бытия, в котором «нет печали, смерти, тюрем, бесплодной земли и войны» [Кулиев 1981: 174].

Следует обратить специальное внимание на связанность «воды» в концептосфере горца с категорией времени. В качестве безошибочного «измерительного прибора» прожитых лет карачаево-балкарец применяет своеобразные метафизические «водяные часы» (адамны ичер суу), отмеривающие для каждого человека строго определенное количество питьевой воды.

Анализ «аквагенного» дискурса карачаево-балкарской этнокультуры выявляет многозначность образных трактовок воды, среди которых приоритетными являются «вода-источник жизни», «вода-текст», «вода-обновление», «вода-мерило времени». Однако в периферийной зоне «аквагенного» концепта содержится и моральный компонент, обусловленный горским императивом вертикали, определяющим воду как темное, нижнее, тяжелое, опасное для жизни.

Литература

- 1) Мифы народов мира. М., 1992. Т.1.
- 2) Нарты. Героический эпос балкарцев и карачаевцев. М.: Наука, 1994.
- 3) Правдивцев В. Волосы - источник уникальной информации // Наука и религия. 2003. №12.
- 4) Кофман А.Ф. Латиноамериканский художественный образ мира. М., 1997.
- 5) Маслова В. Когнитивная лингвистика. Минск, 2004.
- 6) Къули Къайсын. Жазгъанларыны юч томлу жыйымдыгъы. Нальчик, 1981. Т. 2.

«AQUA LANGUAGE» OF KARACHAY-BALKAR NART EPOS

Kuchukova Zukhra A. (Nalchik, Russia)

Water as one of the basic substances of the universe is uppermost in the epos of every nation. Analysis of Karachay-Balkar Nart's epos reveals polysemy of water image interpretation. Judging by archaic text, water is a symbol of world renovation, informative channel and measure of time. Besides Karachay-Balkar paramiology fixes mortal image of water, determined by ascensional consciousness of Caucasian highlander, who perceives water as dark, low, heavy, dangerous matter for life. «Water complex» of Nart's epos in its archetype images and motives reveals ethnic and cultural continuation in works of modern poets of Karachay and Balkaria.

*Б. П. Эрдниева (Элиста, Россия),
Б. Э. Амулакова (Элиста, Россия),
Н. Л. Айтаева (Элиста, Россия)*

ФОЛЬКЛОРНЫЕ И ИСТОРИЧЕСКИЕ ЭЛЕМЕНТЫ В МУЗЕЕ «ТЕХНОЛОГИИ УДЕ» П. М. ЭРДНИЕВА

Современная система образования способствует применению новых информационных технологий. На уроках родного языка и литературы учитель МОУ «СОШ №23» г. Элиста Айтаева Н.Л., активно использует компьютерные средства обучения. Поэтому она одна из первых в школе стала применить технологию «Укрупнения дидактических единиц» доктора педагогических наук, профессора Пюрви Мучкаевича Эрдниева – академика Российской Академии Образования, Заслуженного деятеля науки России и Республики Калмыкия. В информационном плане УДЕ:

- это параллельная форма подачи одновременно и совместно изучаемых понятий и вопросов (действий, операций);
- матрицирование учебной информации;
- использование блок-схем;
- творческая работа с деформированным текстом (упражнение с «пропусками» или «пустыми клетками»).

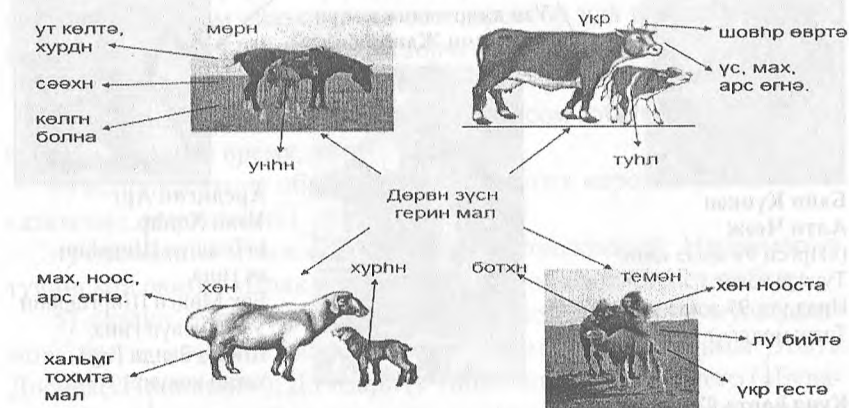
Приемы УДЕ, которые используются при обучении предметов естественно-математических дисциплин, находя место в преподавании гуманитарных дисциплин, в особенности, калмыцкого языка, становятся действительно универсальными учебными действиями (УУД), познания, объяснения и понимания в обучении.

Благодаря только уплотненной форме изложения учебного материала, наблюдается прочность усвоения информации и сокращение расхода учебного времени до 20-30 процентов против общепринятых норм. За счет экономии времени появляется возможность постоянной проверки правильности выполненных действий, которая в конечном итоге, способствует развитию навыков самоконтроля учащихся в обучении. Параллелизм, матрицирование, использование блок-схем и деформированного текста способствуют уточнению и обогащению словарного и терминологического запаса, повышению грамотности и культуры устной и письменной речи учащихся. Творческое повторение с вариацией и усложнением пройденного материала взамен назойливой многократности, позволяет хорошо усвоить новый, фактически сконструированный текст всеми учениками: и сильными и слабыми. В совокупности

эта работа содействует развитию творческого потенциала учащегося, а через них и учителя!

В начальных классах ученику трудно запомнить новые понятия, правила, термины, зафиксировать внимание на чем то важном или просто сделать выводы из всего, что им услышано на уроке. Именно технология УДЕ позволяет преподнести материал урока в более выгодном ракурсе и потому хорошо запоминается учеником. Такое преимущество технологии – удача не только калмыцких учителей, технология далеко шагнула уже и за пределы республики.

Технология УДЕ используется учителем не только при подаче нового материала и повторении изученных тем на уроках родного языка, но и на уроках развития речи. Например, тема «Мал» (1 слайд)



В музее «Технология УДЕ» школы №23 г. Элисты работа по разработке программ преподавания родного языка и литературы только начинается. Материал у каждого учителя разрабатывается самостоятельно. При изучении родного языка и литературы наиболее интересны для учеников и результативны уроки устного народного творчества и истории и культуры родного края. Изучение учениками устного народного творчества следует начинать с ознакомления с его величайшим достижением, - героическим эпосом «Джангар», в котором есть момент, когда надо, чтобы учащиеся запомнили порядок занимаемых богатырями Джангара мест в кругу на совете, что очень важно, так как при дальнейшем изучении эпоса, часто встает вопрос, какое же место занимает в Бумбулве тот или иной герой. Для подачи данного материала используется блок

-схема «Баатр болһна ээлдг ормнь», где наглядно видно занимаемое по статусу место богатыря, описаны качества и способности каждого, помещены портреты, т.е. ученику дается возможность не только узнать преимущества способностей кого-либо, но увидеть и сравнить внешние данные по портретам на одном слайде, чего невозможно достигнуть по книге (2 слайд). В перспективе по идее УДЕ целесообразно создать аналогичные блок-схемы по картинам Г.Рокчинского, К. Олдаева, В. Мушудлаева и др..

Баатрмудын суулһн



Байн Күнкән
Алтин Чееж
(«Иргсн 99 жилэ юмиг
Туужж келдг,
Ирэд уга 99 жилэ юмиг
Тааж меддг»)

Күнд харта Савр
(«81 алд
Хээв балтнь ээмэснь хөөһдг уга,
Залу ямр чиирг болв гиж
Мөрн деер кү торһдг уга)
Күмни начн»)



Орчлңгин
Сәәхн
Мингъян
(«Эзн богд
Жаңһрин
Эркн сән сөңгч,
Эрк Тугин көвүн»)

Эзн богд Жаңһр
(«Тэк Зула хаани үлдл
Тангс Бумб хаани ач,
Үзн алдр хаани көвүн
Үйн өнчн Жаңһр билэ»)



Арслңгин Арг
Улан Хонһр
(«Төвшүн Ширкһин
ач гинэ,
Бөк Мөңгн Ширгшрһин
Ууһн көвүн гинэ,
Шилтэ Зандн Герл
хатни көвүн»)

Гүзән Гүмбү
(«Тавлад суухларн,
52 күүни зээд суудг,
Тәкиһад суухларн,
25 күүни зээд суудг»)



Догшн
Хар Санл
(«Буурл
һалзнарн ирж
Эзн богдыг дахгсн»)



Устное народное творчество калмыков, равно как и творчество других народов, является результатом творчества многих поколений народа. Оно несомненно впитало в себя все лучшее: опыт, знания, мудрость народа, является прекрасным примером яркой, выразительной речи, выводов, умозаключений, что мы можем наблюдать в любом жанре фольклора калмыков. Насколько умны и мудры наши сказки, сколько в них жизненной силы и веры в будущее, они и поучают и порицают, ведь не зря у каждого человека остаются на всю жизнь воспоминания о далеком детстве именно со сказок. При подборе сказок для изучения необходимо исходить из возраста учеников, в младших классах будут интересны сказки о животных, многосюжетные богатырские сказки хотя и будут им желаемы и интересны, все же лучше давать в классах постарше. Зато интересны будут в любом возрасте хорошо продуманные уроки по волшебным сказкам, где есть простор для фантазии детей, здесь можно разрешить уроки творчества учеников:

- 1) с добавлением новых героев,
- 2) осовремениванием героев, с переносом события в настоящее время и будущее время,
- 3) использование образцов сказок других народов (китайских, казахских, киргизских),
- 4) изменение итога сказки на противоположный. Например: в тувинской сказке «Волк и ягненок» ягненок одерживает победу.
- 5) сказки с коммерческим потенциалом: создание мультфильмов, где в качестве образца взяты знаменитые фильмы Уолта Диснея («Пиноккио»), Д.Родари («Чипполино»), А.Толстого («Буратино»), сюжет каждой из которых взят из итальянского фольклора.
- 6) досочинять сказки в современной интерпретации.

Планы уроков по калмыцким сказкам (первоначальный опыт применения технологии УДЕ) выглядят подобным образом:

Кичэлин тор: Хальмг ут туульс.

Кичэлин күцл: Хальмг амн үгин үүдэрвүдлэ таньлдулх. Ут туульсар дамжад, эмтнэ бээдл үзүлэд, ямаран сурһмж өггджэхинь цээлһж өгх.

Кичэлин дөцл: интерактивн самбр.

Кичэлин йовуд:

I. Үгин көдлмш:

Ут тууль – сказка

Жирһл – судьба

Залху – ленивый

Цецн – мудрый

Угата – бедный

Байн – богатый

Илвтэ – волшебный

Баатрлг – героический

II. Багшин үг:

Туульс – ухан билгин ик зөөр болдг. Ик кезэнэс нааран, үйэс үй күртл, амн үгэр келгдэд, олн дунд урн келнэ ик зөөр болж тоолгддг.

Хальмг туульс олн зүсн болсн деерэн элдү сээхн чимлэтэ, уха орулгч, сурһмжлһарн мергн сээхн урн зокъял. Хальмг улша келэр туульс бүрдэхэд, му хамгиг муурулад, сэн хамгиг өргэд, дөңнэд, иргч сээһин жирһл дурдад йовдг бээсмн. Кезэнэ түрү-угатянь олн бээж. Байн нойн, хан миңһн түмн малын эзн бээсмн. Баячуд угатынриг икэр даждг, зовадг бээснь туульд икэр келгднэ. Көдлмш келго, залхуһар бээдг йовдлыг бурушагч туульс олн. Сурһуль-эрдм сурхла, цецн, ухата болхла, бийд чигн олзта гих уха туульсас меднэвидн.

Туульд күн болһн дурта. Тууль олн зүсн болна: олн улсин бээдл-жирһл, күсн күсл, байн угатян хоорндк хэрлцөн, баячудин даждрһнас, теднэ ховдг седклэс, мек-тахас тогдг йовдлмуд үзүлгч туульст угатынрин эв-эрһ, нэрн ухан («Цецн күүкн»), медрл ди-илдгинь медүлгч сээхн, хурц, уул хальмг келэр келгдсн тууль олн. Хальмг туульс иим энгсэр хувагдна:



Тегэд, туульс сээни уха заадг, му хамгиг дарх заавр өгдг, ирх цагин сээхн бээдл дуудж угтдг, сонһн сээхн орн. Эн ориг эргэд, хэлэхэд, ирхин кергт туульд дурта болтн, туульс умшдг дастн.

III. Герин даалһвр: Туулин тускар амн үгэр келж чадһһн.

Кичэлин төр: «Ухан зөөр хойр» гидг тууль.

Кичэлин күцл: Көдлмш кеж чаддг һарас, зөргтэ халун зүркнэс ик байн зөөр бээдмн биш гисн уха медүлх.

Кичэлин йовуд:

I. Герин даалһвр шүүлһн.

II. Шин төр.

1. Үгин көдлмш:

өрк-бүл – семья

зөөр – богатство

ууһн – старший

дунд – средний

отхн – младший

алтн мисхл хатхмр – расшитый золотом

заавр – наставление

2. Башг туулин учр-утхинь цээлһж өгнө.

3. Сурһульчнр туулиг айслулж умшна.

4. Тууляр сурһульчнрта граф-схем тогтаж авлһн. Девтртэн бичх кергтө.



5. Сурвсмудар күүндвр келһн:

– Өвгн ю сөрж үзнэ?

– Ууһн болн дундк хойр көвүн ямаран хэрү өгнэ?

– Отхн көвүнэ хэрүнэ ямаран бээж?

– Эн тууль юуна тускар?

III. Герин даалһвр. Туулиг келж өгх. Күч-көлснэ үлгүрмүд дасх.

Кичэлин төр: «Эргү күүнэ үкл» гидг тууль.**Кичэлин күцл: «Эргү күүнэ үкл» гидг туульд көдлмш кедго, залху күн бурушагджана гиж цээлһх.****Кичэлин йовуд:**

I. Герин даалһвр шүүлһн.

1. Дегтрин сурвсмудт хэрү өгтн.

2. Туулин учр-утхинь амн үгэр цээлһж келтн.

II. Шин төр.

1. Үгин көдлмш:

хоңх уйх – надоедать

ору – прибыль

деермч – грабитель, разбойник

эргү – глупый

үкл – смерть

2. Туульла таньдлух. Туулиг нүүрэр умшлһн.

3. Тууль умшна хөөн матриц диглж авлһн.

дүрмүд олж авсн юмн	өвгн	Эмгн
зүн	зүүг түлэнд шурһульчкна	махладан хатхдм
сүк	махладан хатхна	бүстэн хавчулх кергтэ
нохан кичг	бүстэн хавчулна	«кич-кич-кич» гиһэд дуудх кергтэ
деермч күн	«кич-кич-кич» гиһэд дуудна	«наартн, манад гиич болтн», – гиж дуудмн
чон	«наартн, манад гиич болтн», – гиж дуудна	–
аш	Эргү өвгн орн деерэн унад үкнэ	

III. Туулин ашлвр. Сурһульчнрт иим сурврмуд өгхмн:

1. Өвгн дегд залху деерэн эргү бээснь юунас медгднэ?

2. Эмгнэ заавриг өвгн яһж күцэдг бээж?

3. Эн туульд утх-ухаһарн өөрхн ямаран үлгүрмүд меднэт, келтн.

«Мууһин ухан – хөөнэс»

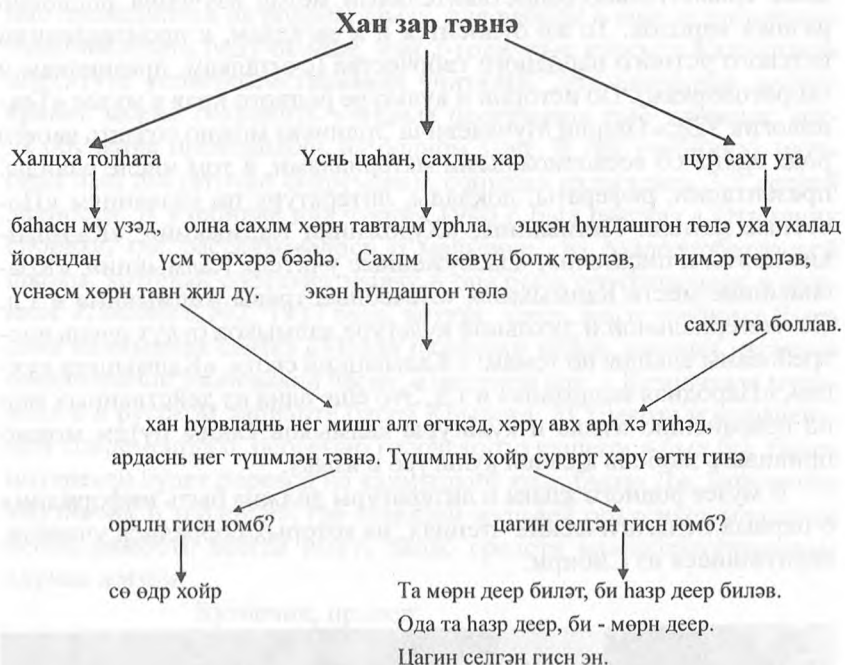
«Муңхгт – зарһ уга»

«Залху күүг зуг үкл тал илгэхд түргн»

«Муңхг күн үснэ шүр мет»

IV. Туулиг умшад, эргү өвгн ямаран бээсиг келж өгтн.

«ЦАГИН СЕЛГЭН» – тууль



Далее данный опыт можно разнообразить и другими приемами новейшей технологии компьютерных разработок. Обязательно все таблицы и схемы надо давать в цветном изображении.

Есть у калмыцкого народа и такой жанр творчества, которого нет у других народов, – это «Кемялган». Есть и «Семьдесят две небылицы». Они несомненно продукт острого ума и красивой речи, учителям следует обязательно разработать планы урока по этим темам, с применением технологии УДЕ это беспроеигрышные, на наш взгляд, проекты, с умно подобранными картинками, вопросами и методами блочных заключений, выводов, можно добиться несколько целей: знание текста, развитие речи, словарная работа, знакомство с культурой, обычаями и обрядами, выразительное чтение, работа по ролям, в команде, и, даже – самостоятельная работа ученика.

Свои педагогические цели наши предки реализовывали при помощи пословиц и поговорок. Они учили уму-разуму целые поколения калмыков, актуальны они и сейчас. Пословицы и поговорки – очень благодатный материал, по технологии УДЕ можно разрабо-

тать всевозможные методы подачи этой темы. Можно употребить даже сравнительно-сопоставительный метод изучения пословиц разных народов. То же относится и к загадкам, к произведениям детского устного народного творчества (считалкам, дразнилкам и скороговоркам). По истории и культуре родного края в музее «Технология УДЕ» Пюрви Мучкаевича Эрдниева можно создать своего рода архив со всевозможными материалами, в том числе слайды, презентации, рефераты, доклады, литературу по названиям «Почетные жители Калмыкии», «Художники Калмыкии», «Калмыцкие поэты и писатели», «Заслуженные учителя Калмыкии», «Красивейшие места Калмыкии», «Лечебные травы Калмыкии» и т.д. По материальной и духовной культуре калмыков будут очень востребованы слайды по темам: «Калмыцкий скот», «Калмыцкая кухня», «Народная медицина» и т.д. Это еще одна из действенных мер по сохранению языка и культуры калмыков! Таким путем можно прививать любовь к своей культуре и языку.

В музее родного языка и литературы должна быть информация о первых педагогических чтениях, на которых собрались учителя, вернувшиеся из Сибири.



В довоенной Калмыкии школа была национальной и обучение проводилось на родном языке, для работы в школе достаточно было окончить педучилище, или 2-годичные курсы в Калмыцком институте усовершенствования учителей. Для школьных музеев крайне важно сохранить учебные программы того времени, когда обучение проводилось на родном языке. В тех учебниках материал был достаточно современен, события излагались 2-3 летней давности. В учебнике для чтения 1940 г. был рассказ «Отличник Пюрвя», где рассказывалось о мальчике из Малодербетовской школы, который составил задачу и она была опубликована в журнале «Пионер» №2, 1937 года, кстати, здесь же, в учебнике была дана калмыцкая сказка «Меклэ шорһлжн хойр», которая является одноименной эзоповской басне, известной как «Кузнечик и муравей» а в русском варианте басен Крылова «Стрекоза и муравей». Для современного, особенно городского учащегося был бы более интересен будет перевод на калмыцкий язык басни Дж.Лафонтена «Кузнечик и муравьи», где старший муравей объясняет младшим необходимость всегда иметь запас средств на неблагоприятные случаи жизни:

Кузнечик, пропев
Все лето,
Обнаружил себя нищим,
Когда холода пришли:
Ни одного кусочка
Мухи или червяка.
Он пошел жаловаться на нужду
К Муравью, своему соседу,
Прося его одолжить ему
Какое-нибудь зернышко, чтобы выжить
До весны (букв. до нового сезона).
«Я вам выплачу, говорит ему,
До августа (т.е. до урожая), даю слово
Животного, проценты и сумму».
Муравей не дает взаймы:
В этом его наименьший недостаток:
«Что вы делали в теплое время?»
Сказал он этому просителю.
– День и ночь при любом случае
Я пела, если вам угодно.
– Вы пели? Я этому очень рад.
Ну что ж! танцуйте сейчас.

В заключении школьные музеи должны быть хранилищем экспонатов: первоисточники, слайды, видеофильмы, таблицы народной культуры и истории, которые нашли свое творческое отражение в работе учителей калмыцкого языка, а также ученические разработки проектов с указанием фамилий учителей и учеников, даты выполнения.

Литература

1. Эрдниев П.М., Эрдниев Б.П. Укрупнение дидактических единиц в обучении математики. М. Просвещение, 1998г.
2. Цереева Г.А. Интегрированное обучение русскому, калмыцкому и английскому языку на материале народного фольклора и литературы в контексте УДЕ. Автореф. на соискание ученой степени канд. фил.наук, 2006.

FOLKLORE AND HISTORICAL ELEMENTS AT THE MUSEUM OF «THE TECHNOLOGIES OF EDU» OF P. M. ERDNEEV

*Batyr P. Erdniev, Badma E. Amulakova,
Nina L. Aitaeva (Elista, Russia)*

The article considers the methods of realization of folklore elements in educational sphere.

КРУГЛЫЙ СТОЛ «ЭПОС «ДЖАНГАР»: «ВОЗРАСТ» ПАМЯТНИКА»

А. Н. Варламов (Якутск, Россия)

«ЭТО БЫЛО В НАЧАЛЕ ВРЕМЕН...»: К ПРОБЛЕМЕ ИСТОРИЗМА ЭПОСА «ДЖАНГАР»

На протяжении тысячелетий фольклор являлся своеобразной художественной формой передачи этнокультурной информации, в том числе исторического характера. Для многих народов, которых в научной среде принято называть бесписьменными, фольклор до ближайшего времени оставался важнейшим способом сохранения истории и иных составляющих народной культуры. Проблематика соотношения фольклора и истории продолжает оставаться актуальной на протяжении длительного времени и, по мнению многих исследователей фольклора, история и фольклор тесно взаимосвязаны и могут пониматься только лишь друг через друга [Налепин 1988: 42-70].

Эпос, как жанр фольклора, привлекал внимание фольклористов со времени разработки теоретических вопросов соотношения фольклора и истории. Тематика эпического историзма явилась предметом длительной научной дискуссии, многие теоретические аспекты которой и в настоящее время нуждаются во внимании со стороны фольклористов и специалистов смежных наук. Научные исследования различных фольклорных школ, посвященные эпическому историзму, несмотря на отличие взглядов на предмет дискуссии, указывают на отчетливое обладание эпосом разных стадий развития способностью сохранять и передавать будущим поколениям сведения об этнической истории в соответствии с законами жанра. В данном исследовании попытаемся взглянуть на эпический текст известного памятника устного народного творчества – эпоса Джангар с позиций фольклорного историзма.

На первый взгляд, обращение с обозначенной выше целью к эпосу Джангар ставит перед исследователем чрезвычайно сложную задачу – вычленив из фольклорного текста «фрагменты» истории или «эпохальные события» истории ойрат-калмыков. Известный исследователь монголоведения А.М. Позднеев, изучая исторические свойства эпоса «Джангар» пришел к выводу о том,

что события или имена героев, о которых повествуется в «Джангаре» невозможно приурочить к конкретному историческому событию или историческому лицу [Позднеев 1880]. Вместе с тем, «Джангар», как и эпос любой стадии развития информативен по своей сути: «В «Джангаре» высокохудожественно, в обобщенно-типизированной форме отражены древнекалмыцкая история, быт, обычаи народа, а также его миропонимание и нравственно-эстетические стороны жизни» [Биткеев 2006: 3].

Обращение к фольклорному наследию ойратов в поисках исторических сведений не является первым опытом, так, например, монгольским исследователем Ц. Дамдисуреном в свое время было выдвинуто предположение, что сюжет эпоса о Гэсэре восходит к историческим событиям, происходившим в районах Северо-восточного Тибета в XI в. [Дамдисурэн 1957].

С.А. Козин в своем труде «Джангариада. Героическая поэма калмыков» последовательно проанализировал предыдущие исследования по определению «исторических границ Джангара» и выдвинул предположение о том, что «возраст самых архаических частей распространенной версии эпоса Джангар может быть равен пяти столетиям, восходя своими корнями к более древнему периоду ойратского поэтического творчества» [Козин 1998: 106].

А.Ш. Кичиков в своем фольклорном исследовании, посвященном вопросам исторической поэтики Джангара, рассмотрел как типологические аспекты сложения сюжета и основных образов ойрат-калмыцкого эпоса, так и выдвинул ряд предположений о генезисе эпоса Джангар [Кичиков 1976].

В предыдущих исследованиях, посвященных специфике историзма в фольклоре эвенков мы применили междисциплинарный подход в анализе эпических текстов, сопоставляя их содержание с известными событиями и процессами исторического пути тунгусо-маньчжурских народов, для чего привлекали результаты исследований в области истории, этнографии, археологии, лингвистики и др. наук [Варламов 2010а: 121-128, 2010б: 129-136]. Далее обратимся к тексту эпоса Джангар и попытаемся «следовать за фольклорным материалом» в попытке обнаружить возможные исторические параллели.

Для начала, обратим внимание на наиболее важные, на наш взгляд, моменты зачина в эпосе Джангар. В самом начале текста говорится об эпической эпохе, в которой разворачивается сюжет сказания:

«Это было в начале времен,
В стародавний век золотой.
Вечности начинался расцвет.
Величавый брезжил рассвет
Веры бурханов святой» [Джангар 1940: 3].

Известно, что термин «бурхан» является тюрко-монгольской модификацией термина «будда» [Буддийский словарь]. Зададимся вопросом «когда же предки ойратов могли впервые познакомиться с буддизмом?». Согласно исторических сведений, монголы познакомились с тибетской буддийской традицией в XIII веке, во времена правления хана Хубилая [Буддизм в Монголии]. Вместе с тем, этот процесс принято обозначать как вторую волну проникновения буддизма в культуру монгольских народов. Известно, что развитие буддизма ведет отсчет от эпохи перехода в новую эру [Буддизм в Китае]. Исторические свидетельства дают основание утверждать, что в древности монгольские племена были знакомы с буддизмом начиная со II в. до н. э., когда в древние государства на территории Монголии буддизм проникал из Индии через согдийскую культуру [Буддизм в Монголии].

В этой связи возникает желание попытаться обнаружить исторические параллели сюжета о Джангаре с историей древних монгольских культур той эпохи. На подобный глубокий генезис эпоса Джангар указывает А.Ш. Кичиков: «Истоки калмыцкого героического эпоса уходят в глубь веков и эпох, сравнительно близкой из них можно считать эпоху древних тюрков – тюркютов, когда на арену активной исторической жизни вышли предки современных монгольских народов – племенные объединения под именем та-таби, татары, кидани, жившие в основном на территории современной Маньчжурии и находившиеся в сложных военно-политических отношениях с Китаем и государством тюркютов» [Кичиков 1976: 4]. П.А. Дарваев в историко-лингвистическом исследовании, посвященном попытке определения временных границ зарождения Джангара выдвигает предположение о том, что «истоки эпоса лежат в седой древности более чем двухтысячелетней давности» и связывает сюжет Джангара с эпохой хунну начала н.э. [Дарваев 2003: 46-48].

История древнемонгольских этно-племенных образований достаточно подробно описана в древнекитайских исторических источниках и проработана зарубежными и отечественными исследователями. К предкам монголоязычных народов исследователи относят кочевые племена, обозначаемые в летописях общим на-

званием «дунху»: Ухуань, Сяньби, Кидань и др. Именно с этими племенами связывают ранние этапы истории ойратов исследователи истории А.Г. Митиров [1998], У.Э. Эрдниев [1985].

Главный герой эпоса вместе с типологическими чертами идеального героя имеет и выраженные уникальные характеристики. Так, сиротство Джангара в корне отличается от сиротства и одиночества героев архаического эпоса, например, тунгусо-маньчжурских народов и саха, где эпический богатырь обладает отчетливыми чертами первопредка-прародителя. В «Джангаре» о герое говорится следующим образом:

«Потомок Таки Зула-хана,

Внук Тангсак Бумба-хана,

Сын славного Узюнг-хана,

В поколении одинокий Джангар» [Джангар 1940: 3].

На наш взгляд, сиротство эпического героя Джангара не обусловлено типологической взаимосвязью с эпическим одиночеством в понимании «первопредок», а несет в себе иную смысловую нагрузку. Вероятно, ключевое значение в данном случае имеет характеристика «в поколении одинокий Джангар». Анализ исследований ранних этапов истории монголов привел нас к документальным источникам, сохранившим сведения о протомонгольских племенах, населявших дальневосточные территории в начале н.э. и ранее. В труде Кюнера [1961] встречается повествование о племени Сяньби, которое, по мнению исследователей, начиная с первого века н.э., сыграло решающую роль в формировании современных монгольских народов. На наш взгляд, важно то обстоятельство, что территория преимущественного расселения сяньбийцев простиралась на землях, называемых в истории «Джунгарией».

Осознавая, что приводимые нами далее предположения в определенной степени сближают нас с последователями исторической фольклорной школы, отдаляя от теоретических основ типологии фольклора, все же попытаемся найти параллели в эпическом тексте и документах древней истории.

Согласно источнику, будущий предводитель сяньбийского племени Тяньшихуай (Таншихай) в детстве был отвергнут отцом и воспитывался как незаконнорожденный. Тяньшихуай имеет небесное происхождение (рождение мальчика по тексту связано с чудесным зачатием от небесной градинки) [Кюнер 1961: 144], что сближает его с фольклорным персонажем. Л.Н. Гумилев по отношению к историческому Тяньшихаю высказался следующим образом: «Легенда часто украшает жизнь великого человека, но интересно

другое: Таншихай был смолоду лишен поддержки рода, и все совершенное им позднее есть плод его личного таланта» [Гумилев 1960: 236]. Л.Л. Викторова в своем труде, посвященном истории и культуре монголов, обращает внимание на отчетливое обладание историческим персонажем чертами фольклорного героя: «Пример Таньшихуая показывает как на основе реальных успехов военного вождя – «знаменитого старейшины» – складывался древнемонгольский героический эпос с типичными для него сюжетом и приемами повествования» [Викторова 1980: 130].

В данном случае весьма любопытными видятся параллели между эпическим сюжетом и имеющимися историческими сведениями. Так, в песне I эпоса Джангар повествуется об испытании, данным герою, пленившим его Бёкё Менгген Шигширге – угнать табун коней ясновидца Алтан-Чэджи. В описании жизни сяньбийского Таншихая упоминается о случае, благодаря которому юноша снискал известность и уважение: «Когда вырос большим, то стал храбрым и крепким, знаниями и сообразительностью превосходил всех. Когда ему было 14-15 лет, вельможа другого поколения Буфэньи ограбил его и захватил его быков и баранов вне дома. Таншихай [только] с плеткой верхом погнался [за ними]; куда он ни ударял, никого впереди не оставалось; полностью вернул потерянный [скот]. После этого все поколения боялись его и повиновались ему [Кюнер 1961: 144]. Сюжет об угоне скота позднее повторяется в «Сокровенном сказании», в биографии Чингисхана, что указывает на дунхуско-сяньбийскую основу позднейшего монгольского эпоса [Викторова 1980: 130].

Эпос «Джангар» имеет отчетливые признаки эпоса эпохи государственности, на что указывают многие детали сюжета. Образ эпического героя в «Джангаре» воплощен в идеале вождя-правителя своей страны. В отличие от героя архаического эпоса, выступающего исключительно защитником своей земли, эпический Джангар стремится не только защитить границы, но и расширить влияние, присоединив соседние племена:

Наложили клеймо на него,

Лотосовидную печать,

Чтобы вынужден был Килган

Государство свое признать

Покоренным Джангром Богдо

На год и на тысячу лет. [Джангар 1940: 179].

Слова «государство», «хан» и другие термины, характерные для государственной эпохи в «Джангаре» встречаются повсемест-

но, как в описании своей территории, так и земель противников и союзников:

И, по приказу турецкого хана, тогда
Богатыри государства явились к нему.

“Э, значит, есть еще в этом мире кому
С нами тягаться!” - слышались голоса.

Молвил султан: “Державы турецкой краса,
Угнаны все пестро-желтые скакуны [Джангар 1940: 263-264].

Некоторые составляющие сюжета обнаруживают определенное сходство со сведениями исторических летописей. Так, весьма важный структурный элемент в эпическом вступлении повествует о строительстве дворца Джангара:

«Однажды Джангровы богатыри

Вели беседу между собой:

“Нойону-повелителю мы,

Нашему правителю мы

Построим Джангру дворец такой,

Которому равного в мире нет!”» [Джангар 1940: 198].

Исторические источники отмечают следующее: «Когда Таньшихуй вступил на престол, то устроил ставку на реке Чэньцзюшуй в горах Даньхань в 300 ли с чем-то на север от Гаолю [Кюнгер 1961: 144]. В труде Н.Я. Бичурина уточняется, что ставка представляла собой не что иное, как дворец: «Таньшихай построил дворец у горы Даньхань при реке Чжочеу, в 300 с небольшим ли от Гао-лю на север.» [Бичурин 1950: 154].

В эпосе Джангар отношения предводителя и его соратников-богатырей структурно напоминают военную демократию, основанную на личном авторитете Джангара. Судя по описанию, богатыри выступают как предводители обособленных племен:

«Правую сторону [богатырей] возглавляет...

Ясновидец Алтан-Чэджи...

Левую сторону его возглавляет...

Лев из львов Алый Хонгор Благородный..

...[Другие], подобные им богатыри

Со своими многочисленными сайдами,

Составив семь полных кругов, восседают [Джангар 1940: 200-201].

Схожее мы можем наблюдать в структуре управления Сяньби при Таньшихуае: «Он разделил свои земли на часха (аймаки): среднюю, восточную и западную... Его вельможи-правители назывались чжи-цзянь-ло-ло-жилюй, туй-инь, цинь-янь-ли-ю и другие. Все были великие предводители, но в отношении управления под-

чинялись Таньшихуаю» [Кюнер 1961: 145]. В.Ш. Бембеев в своем исследовании различных этапов истории ойрат-калмыков также обращает внимание на административное деление государства сяньби: «административная реформа, проведенная Таньшихуаем свидетельствует об обширности его империи. Государство было разделено на три аймака, подобно делению, существовавшему у хуннов в период господства Модэ... В восточный аймак вошло более двадцати родов... В Средний аймак вошло более десяти родов... В Западный аймак включилось более двадцати родов. Аймак это административное, военное и родоплеменное деление. Во главе каждого аймака был поставлен старейшина, который непосредственно подчинялся Таньшихуаю [Бембеев 2004: 63].

Сложная структура эпоса Джангар, представляющая собой объединенные циклы о подвигах главного героя и его богатырей побуждает задаться вопросом: «Какие последующие эпохи затронуты в эпическом сказании ойрат-калмыков?». Вероятно, в эпической Джангариаде отражены различные этапы исторического пути народа, в том числе, эпоха глобальной миграции ойратов на запад и исторические события, сопровождавшие дальнейшее развитие калмыцкого этноса. Художественный прием, когда главные герои и жители славной Бумбы-страны наделялись бессмертием, позволил воплотить в поистине художественной форме важнейшие этапы богатой и героической истории калмыцкого народа.

Исторический образ предводителя сяньбийцев Таншихая является действительно выдающимся – именно под его предводительством разрозненные сяньбийские племена смогли не только объединиться и усилиться, но и существенно расширили свои государственные границы. Именно сяньбийцы смогли потеснить господство китайской империи и нанесли сокрушительный удар могущественным хуннам. Не исключено, что та давняя великая эпоха становления древних монгольских народов и легла в основу героического эпоса калмыцкого народа, который сумел в художественно-поэтической форме сохранить и донести до современного поколения древнюю историю.

Таким образом, проведенный анализ текста эпоса Джангар с позиций историзма, позволяет выдвинуть предположение о возможной взаимосвязи содержания эпоса как с этапами истории монгольских народов эпохи ранней государственности (не менее 2 тыс. лет), так и последующих исторических периодов. Обозначенные в исследовании параллели, в конечном итоге не противоречат типологии сюжетообразования в эпосе и вновь возвращают нас к

научной дискуссии о степени эпического историзма. Возможно дальнейшие исследования, в которых будут объединены усилия фольклористов, историков, а также специалистов смежных научных дисциплин позволят подойти ближе к ответу на вопрос «насколько же измеримы временные границы эпического наследия?».

Литература

1. Бембеев В.Ш. Ойраты. Ойрат-калмыки. Калмыки. (история, культура, расселение, общественный строй до образования калмыцкого Ханства в Поволжье и Предкавказье): в двух книгах. – Элиста: АПП «Джангар», 2004. – 496 с. (ил.).
2. Биткеев Н.Ц. Эпос «Джангар». – 2-е научное издание, дополненное. – Элиста: ЗАОР «НПП «Джангар»; КалмГУ, 2006. – 325 с.
3. Бичурин Н.Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. // Т. I. М.-Л.: 1950. 382 с.
4. Буддизм в Китае // Словари и энциклопедии на академике [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://dic.academic.ru/dic.nsf/ruwiki/57151>
5. Буддизм в Монголии // Википедия [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://ru.wikipedia.org/wiki/%C1%F3%E4%E4%E8%E7%EC_%E2_%CC%EE%ED%E3%EE%EB%E8%E8
6. Буддийский словарь // Тибетский буддизм [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://dazan.spb.ru/buddhism/dictionary/?word=166>
7. Варламов А.Н. Реконструкция основных этапов истории тунгусов: по материалам фольклора и смежных наук // Вестник Поморского ун-та. 2010а. № 9. – С. 121-128.
8. Варламов А.Н., Варламова Г.И. Расселение древних тунгусов на север: по материалам фольклора, археологии и смежных научных дисциплин // Вестник Поморского ун-та. 2010б. № 9. С. 129-136.
9. Викторова Л.Л. Монголы. Происхождение народа и истоки культуры. – М.: Наука, 1980. – 224 с.
10. Гумилев Л.Н. Хунну. Срединная Азия в древние времена. // М.: Изд-во Восточной литературы, 1960. – 292 с.
11. Дамдинсүрен Ц. Исторические корни Гэсэриады. – М.: Издательство Академии Наук СССР, 1957. – 240 с.
12. Дарваев П.А. Калмыцкий героический эпос «Джангар». Историко-лингвистический анализ // Монголоведение в новом тысячелетии. Матер. межд. науч. конф. К 170-летию первой кафедры монгольского языка в России. – Элиста, 2003. – С. 46-48.
13. Джангар. Калмыцкий народный эпос. – М.: Гослитиздат, 1940. – 552 с.

14. Джунгарское ханство // Государственная публичная научно-техническая библиотека СО РАН [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.spsl.nsc.ru/history/descr/gungar.htm>

15. Кичиков А.Ш. Исследование героического эпоса «Джангар» (вопросы исторической поэтики). – Элиста: Калмыцкое кн. изд-во, 1976. – 154 с.

16. Козин А.С. Джангариада. Героическая поэма калмыков. – Элиста: информационно-издательский центр Тибетского Дома Калмыкии, 1998. – 240 с.

17. Кюнер Н.В. Китайские известия о народах Южной Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока. – М.: Изд-во вост. лит-ры, 1961. – 392 с.

18. Митиров А.Г. Ойраты – калмыки: века и поколения. – Элиста: Калм. кн. изд-во, 1998. – 384 с.: ил.

19. Налепин А.Л. Изучение проблем историзма в американской фольклористике: Критический анализ // Фольклор: проблемы историзма. М.: Высшая школа, 1988. С. 42-70].

20. Пашков П.К. «Джангариада» – величественный калмыцкий эпос // Джангар. Калмыцкий народный эпос. – М.: Гос. изд-е худ. лит-ры. – С. с. 14-15.

21. Позднеев А. М. Образцы народной литературы монгольских племен.1. Вып. 1. СПб., 1880. – 359 с.

22. Пропп В.Я. Об историзме русского эпоса // Русская литература 1962. № 2. – С. 87-91.

23. Рыбаков Б.А. Русский эпос и исторический нигилизм // Русская литература. 1985. – № 1. – С. 155-160.

24. Тибетский буддизм // Википедия [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%A2%D0%B8%D0%B1%D0%B5%D1%82%D1%81%D0%BA%D0%B8%D0%B9_%D0%B1%D1%83%D0%B4%D0%B4%D0%B8%D0%B7%D0%BC

25. Эрдниев У.Э. Калмыки: Историко-этнографические очерки. 3 изд-е, переработанное и дополненное. – Элиста: Калм. кн. изд-во, 1985. – 282 с.: ил.

**«IT WAS IN EARLY TIMES...»:
ON THE PROBLEM OF HISTORISM OF THE EPOS
«DJANGGAR»**

Alexander N. Varlamov (Yakutsk, Russia)

The author considers historical parallels of the plot on «Djanggar» along with history of ancient Mongolian cultures.

А. А. Бурыкин (Санкт-Петербург, Россия)

К ТИПОЛОГИЧЕСКОЙ ХАРАКТЕРИСТИКЕ РАННИХ ФОРМ ЭПОСА: ПРОБЛЕМА ПОСТОЯННЫХ И ПЕРЕМЕННЫХ ПРИЗНАКОВ ЭПОСА КАК ФОЛЬКЛОРНОГО ЖАНРА

Типология эпоса без преувеличения представляет собой одну из вечных проблем фольклористики. В том, что касается эпоса, эта проблема имеет минимум три аспекта:

1) Этническая типология, рассматривающая соотношение разных традиций; иногда ее предметом может оказаться один и тот же эпический памятник, представленный в фольклоре различных народов, как это имеет место с «Джангаром» или «Гесером» у монголоязычных народов и их соседей. Эта область изучения эпоса — как раз на материале «Джангара» в течение многих лет привлекала внимание Н.Ц. Биткеева [Биткеев 1990].

2) Историческая типология, предметом которой является стадийно-эволюционная характеристика эпической формы;

3) Типология эпоса в историографическом отношении: здесь одним из предметов исследования окажутся представления о характере эпических произведений в той или иной отдельно взятой традиции, изменяющиеся во времени с сменой научных парадигм, изменяющиеся оценки отдельных эпических сюжетов, мотивов, топики, социальных элементов для жанровой характеристики и стадийной характеристики эпоса. Другой возможный предмет историографии — изменяющиеся представления о генезисе и истории отдельных сюжетов и мотивов, о социальном значении эпоса как фольклорной формы, о социальной природе эпоса и связи отдельных типов эпоса с типами общественной организации.

Мы не случайно выделяем вопрос об историографии эпоса в отдельную область исследования, так как смена научно-методического аппарата в фольклористике, литературоведении, этнографии и истории в наши дни в отечественной науке становится свершившимся фактом, хотя новая парадигма здесь еще не получила окончательного оформления. Хороший пример такого, однозначно типологического подхода — само существование двух изданий книги В.Я. Проппа «Русский героический эпос» [Пропп 1955, 1958]: можно посетовать, что исследований, посвященных изменениям взглядов автора или группы авторов на предмет и иллюстрирующих эти изменения, нет в отношении других эпических традиций.

Можно также упомянуть судьбу эпоса об Идиге (Едигее), который остается недостаточно исследованным в силу того, что в свое время – в 1940-е годы он получил негативную оценку по чисто социально-идеологическим причинам.

Историческая типология эпоса развивалась в двух направлениях, одним из которых было сравнение эпических и раннелитературных памятников – с этого начались работы Е.М.Мелетинского, другим – изучение эпических памятников народов Сибири и Центральной Азии, развернувшееся с 1960-х годов в связи с введением в оборот большого количества материалов по эвенкийскому и эвенскому эпосу. Анализ образцов эвенкийского и эвенского эпоса и является основанием для настоящей работы.

Исследования в области исторической типологии эпоса народов Центральной Азии и Сибири позволили сформулировать ряд бесспорных фундаментальных положений, главным из которых стоит назвать противопоставление *государственных* форм эпоса (киргизский «Манас», калмыцкий «Джангар», «Гэсэр», «Едигей» (варианты названия «Эдиге», «Идеге» и т.п.) и более ранних *догосударственных* форм эпоса (эпические сказания эвенков и эвенов, якутские олонхо и т.д.) [Путилов 1972: 131; Мелетинский 2000: 423, 428-429], хотя здесь, возможно, будут выявляться переходные формы – например, эпос с изображением государственного устройства, не относящегося к истории народа-носителя традиции; эпосы, изображающие общество с неопределенной социальной иерархией и т.д. Впрочем, можно сказать прямо – данный классификационный признак типологии эпоса, если его принимать всерьез, представляет нам создателя и исполнителя эпоса таким ортодоксальным членом Союза писателей СССР, отрабатывающим социальный конъюнктурный заказ – далее мы попытаемся показать, что при типологической классификации эпоса вполне можно обходиться без понятий «государственный» и «догосударственный» эпос, тем более, что и доклассовое, и раннеклассовое общество, как и матриархат, также задействуемый в характеристике эпического материала, представляют собой социально-исторические фантазии. Впрочем, в более поздних работах при исторической классификации форм эпоса Б.Н.Путилов эти термины уже не использовал [Путилов 1993: 456-457].

Существенным критерием стадийной архаичности эпоса, сохраняющим свое значение для основной массы текстов, является пропорциональная составляющая мифологических элементов в эпосе, на что обращал внимание Е.М.Мелетинский: чем архаичнее

традиция, тем большее количество элементов мифологии и религиозных воззрений она представляет в эпических текстах. Более того, в поздних работах именно эти характеристики закладываются в основу признаков, на которых строится историко-типологическая классификация образцов эпоса [Мелетинский 2000: 56-62]. Однако, как показывают наблюдения над образцами раннего эпоса на материале эвенского и эвенкийского эпоса – причем здесь выясняется, что эвенские эпические сказания сохраняют гораздо больше архаических черт, чем эвенкийские – насыщение повествования мифологическими элементами характерно не для расцвета и тем более не для истоков эпической формы внутри этнической традиции, как мы можем судить по имеющемуся материалу, оно наблюдается при ее угасании: синкретизм жанров и смыслов тут оказывается вторичным. Показательно, что даже те образцы тунгусского эпоса, которые оказываются в стадийном отношении близкими развитым формам эпоса – как например, эпическое сказание о Чинанае, опубликованное Г.И.Варламовой [Варламова 2003; Кэптукэ, Роббек 2001: 19-57], по странным причинам даже записаны много позже, на десятилетия нежеле большое число эпических повествований архаического типа. То же можно сказать и о пропорциях в объеме эпических сказаний: разрастание величин эвенкийских эпических текстов, известных в довольно поздних фиксациях [Эвенкийские героические сказания 1990], едва ли свидетельствует об их большей архаичности.

Тезис В.М. Жирмунского, согласно которому в основе героического эпоса лежит богатырская сказка [Жирмунский 1962: 44, 46, 94-97, 108 и др.], до сих пор популярен в теории эпоса [Мелетинский 2000: 269; Мелетинский 20004: 364] и вроде бы не подвергается сомнению. Однако, во-первых, это положение создает проблемы уже в классификации сказок: в этом случае придется выделять волшебство-героические сказки в отдельную группу волшебных сказок и придавать ей историко-типологическую перспективу с постепенным нарастанием собственно волшебных элементов – иначе придется отнести богатырские сказки к категории бытовых сказок и считать их разновидностью последних, с чем вряд ли кто-либо согласится. Возникают и другие сложности: если богатырские сказки, как и волшебная сказка и как все иные образцы жанра сказки по определению – это тексты с заведомо вымышленным содержанием, то не вполне понятно, каким образом эти повествования стали осмысляться как имеющие реальную сюжетную или персональную основу. Иначе придется допустить, что в переосмыслении

содержания богатырской сказки в сторону реальности на пути ее преобразования в эпос сыграли свою роль мифы, по определению М.И. Стеблин-Каменского, представляющие изложение реальных событий по своей жанровой природе, в противоположность сказке, представляющей заведомый вымысел. [Стеблин-Каменский 2003: 224-225 и 102, 553, 556]. Е.М. Мелетинский, обсуждая вопрос о мифе и сказке, использует два различающих их критерия: достоверность-недостоверность и сакральность-несакральность (Мелетинский 2000: 262; 18). К этому добавляется еще ритуальность – неритуальность и ряд других, менее существенных признаков [Мелетинский 1998: 287] [1].

Вместе с тем нельзя не отметить того, что в самой основе теории эпоса, безоговорочно принятой и длительное время использующейся в отечественной фольклористике и в изучении фольклора стран СНГ, существуют некоторые недостатки. Самый заметный из них – это идеологическая эволюционность, увязывающая разные типы произведений с разными стадиями развития общества, выявляемыми согласно марксистскому учению о развитии общества. Как нам ныне известно, для общества народов Сибири не являются актуальными ни понятие народности, ни понятие племени, а понятие рода, значимое для тюркских народов Сибири и тунгусских народов, вовсе не соответствует пониманию рода в представлениях о стадийной эволюции общественного строя. Более того, у палеоазиатских народов (чукчи, коряки, эскимосы) род как социальная единица вообще отсутствует и единицами дифференциации этноса являются территориальные группы. Равным образом неправомерно искать пережитки матриархата в фольклоре, ибо общество с подобной организацией не существовало никогда и не могло существовать: устные истории о женском царстве, распространенные повсеместно (включая казахский фольклор) – это позднейшие инверсионные трансформации с «зеркальным» отражением реальности, характерным для мифологии. Калмыцкий эпос «Джангар» может считаться образцом «государственного» эпоса, однако в нем мы находим громадное количество проявлений архаических, доламаистских религиозных воззрений: и здесь типология с социальной основой не срабатывает.

Изучение образцов эвенского эпоса, записанных в 1930-е годы у охотских эвенов Н.П. Ткачиком [Ткачика 1986], а также других текстов эвенских эпических сказаний и обращение к другим эвенским эпическим текстам, позволило прояснить ряд особенностей поэтики эвенского эпоса и увидеть некоторые специфические

характеристики изображения реальности в эвенском и шире – в тунгусском эпосе. Эти черты эвенского эпоса, как представляется, являются определяющими в установлении жанровых признаков эпоса, выявлении стадий эволюции эпоса и этапов развития исторической поэтики эпоса как фольклорного жанра.

Содержание эпических сказаний эвенов, равно как и эвенков, по своей трактовке отличается от содержания сказок: если сказка – заведомый вымысел, а миф – заведомая правда, то в отношении эпоса, как отмечают исследователи, противопоставление «достоверное/вымышленное» реализуется в оппозиции «строгая достоверность/нестрогая достоверность» [Мелетинский 1994], иначе говоря, события эпического повествования воспринимаются как вполне возможные или вероятные, при этом нарочито лишённые сказочного вымысла. Ряд содержательных элементов эпоса – особая жестокость в отношении побеждаемого /побежденного врага или его останков, а также жестокость врагов, нападающих на героев – представляют собой события не из ряда невидимого, не наблюдаемого в обыденности, но из разряда невиденного в реальности, но тем не менее вполне возможного: можно говорить, что тут в нарративе имеет место событийная инверсия, своего рода антипод повседневной жизненной практики. Не случайно, думается, мера и характер вымысла в нарративах ныне привлекает значительное внимание как поэтика необычайного [Ковтун 1999]. Здесь в характеристике содержания текста заключается важнейший и общепризнанный критерий отграничения эпоса (возможная правда) от сказки (заведомый вымысел), составлявший камень преткновения в классификации фольклорных текстов по жанрам. Из сказанного определяется такой важный критерий архаичности эпоса, как минимальное присутствие сказочных мотивов и проявлений других фольклорных жанров в эпическом тексте.

Структура эпических повествований эвенов также демонстрирует важные жанрообразующие свойства эпоса и дифференцирующие различия эпоса и сказки. Завершенность, закрытость сказочной структуры, показанная В.Я. Проппом в классической работе «Морфология сказки» и не отменяемая как признак сказки фактами кумуляции и примерами кумулятивных сказок, составляет яркий контраст к структуре эпических повествований, состоящих из гораздо меньшего числа мотивов и реализующих меньшее количество сюжетных тем (термин Б.Н. Путилова: [Путилов 1972: 123], нежели сказка. Эпическое повествование состоит из множества относительно однотипных эпизодов (поиски пропавшей жены, по-

единки, состязания, временные поражения героя), которые комбинируются в повествовании в неограниченном количестве и разнообразном качестве: в тексте меняются только пространственные и временные характеристики эпизодов и персональная отнесенность героев к событиям, составляющим мотивы. В силу этого обстоятельства довольно трудно отличать друг от друга завершённые эпические произведения и те произведения, которые зафиксированы собирателями не полностью или во фрагментах без начала и конца. Как можно думать, стадияльная эволюция эпоса заключена в увеличении количества эпических мотивов, реализуемых в произведении, от некоторого минимума к максимуму, характеризующему эпос как жанр в его позднейших образцах.

Е.Н.Кузьмина составила указатель типических мест для эпоса тюрко-монгольских народов Сибири (7: 8-10), где отмечены следующие мотивы: I. ЭПИЧЕСКИЙ МИР: 1.Время первотворения; 2.Земля богатырей и их противников; 3.Владения богатыря (богатырки) и его (ее) скот; 4.Дворец, юрта, двор, коновязь; 5.Народ (подданные, данники); 6.Созыв народа (для совета, на пир, по случаю наречения богатыря, для прощания); 7.Пленение, угон народа и скота; 8.Разорение земли и владений богатыря (богатырки); II. ЭПИЧЕСКИЕ ПЕРСОНАЖИ; А. Человек; 1.Появление (рождение), одиночество главного героя; 2.Наречение богатыря (богатырки), портреты дающих имя; 3.Быстрый рост, возмужание, мера взрослости главного героя; 4.Мотивировка выезда богатыря (богатырки) из дома (на охоту, для пересчета скота, осмотра владений; получение вести; поиски суженой; на битву с противниками; вещий сон и т.д.); 5.Сборы в дорогу, прощание (с родителями, женой и др.); 6.Богатырское снаряжение: а)одежда, доспехи; б)примерка одежды; в)вооружение (лук, стрелы, меч и т.д.); 7.Богатырская езда: а)описание времени и пространства б) препятствия; 8. Встреча (с родителями, женой и др.); а) приветствия-диалоги, представление себя; б)поклон, выражение почтения, объятия, пожатие рук; в) братание; 9. Раскуривание трубки; 10. Облик персонажей: а)облик богатыря (богатырки); б) облик второстепенных героинь (сестра богатыря, его суженая, воскресительница, жена, небесная дева, шаманка); в)облик второстепенных героев (братья богатыря, побратимы, хан-тесть и др.); 11.Психологическое состояние: а)гнев, испуг, страх, растерянность, волнение, печаль, плач, радость, смех и т.д.; б)богатырский сон; 12.Умственные и физические качества: а) ум, сметливость, хитрость, прозорливость, сила, выносливость, слух, зрение, обоняние; б) чудесные способности; в) музыкальные

способности; 13. Богатырская еда: а) описание стола и угощения; б) вкушение яств; в) беседа; 14. Борьба (сражение): а) танец орла; б) вызов на бой, условия борьбы; в) начало борьбы (перебранка перед боем); г) натягивание богатырского лука; д) заклинание стрелы (другого оружия); е) полет стрелы; ж) «анатомия» борьбы (пот, кровь, пена, оголенные ребра, куски мяса и т.д.); з) равновесие сил; и) физическое состояние богатырей во время боя; к) длительность боя; л) место и способ хранения жизненной силы; м) последствия борьбы: влияние на окружающую среду, накал борьбы; 15. Победа богатыря (богатырки); 16. Расправа с противниками (способы уничтожения, укрощения, наказания); 17. Поражение и гибель богатыря (богатырки): а) реакция окружающего мира на гибель богатыря (богатырки); 18. Захоронение богатыря (богатырки); 19. Обретение истинного облика, воскрешение, исцеление, очищение: а) оживление богатырем людей; 20. Героическое сватовство: а) трудная задача, задаваемая жениху (условия ее решения); б) мотивировка отъезда на родину; в) отъезд с невестой, путь домой; 21. Пир (по случаю рождения, наречения, свадьбы, победы над врагом): подготовка пира, его продолжительность; 22. Другие испытания и подвиги богатыря (богатырки): трудные задачи, задаваемые родственниками (сестрой, дядьями, родителями и др.); Б. Богатырский конь: 1. Призывание коня; 2. Характеристика коня: а) происхождение (ниспослание, дарение, наличие); б) облик; в) необыкновенные способности; 3. Прощание с конем; 4. Подготовка коня к походу (лечение, закалка, уход); а) седлание, взнуздание; б) богатырский бег; 5. Упреки коня, его советы; В. Медиаторы: 1. Помощники; 2. Вредители; Г. Антропоморфные персонажи: 1. Мужские (облик чудовищ, мангадхаев, абаасы и др.), 2. Женские (облик чудовищ, мангадхаек, абаасы, шимелдеек и др.); III. ВОЛШЕБНЫЕ ПРЕДМЕТЫ (книга судьбы, письменное послание, стрела, перстень, золотое яйцо, платок, драгоценность и т.д.); IV. КОМПОЗИЦИОННЫЕ ВСТАВКИ: 1. Запев; 2. Формула-связка; 3. Вставка между эпизодами; 4. Концовка; V. РЕМАРКИ СКАЗИТЕЛЯ: 1. Обращение к слушателям перед началом исполнения [2]; 2. Ремарки по ходу исполнения; 3. Обращение к слушателям в конце исполнения.

Из приведенного списка для эвенских эпических сказаний и большей части эвенкийских сказаний в публикациях Г.М. Василевич, А.В. Романовой и А.Н. Мыреевой [Василевич 1968; 25] совершенно не характерны такие признанные эпические мотивы, как чудесное рождение героя, сватовство героя или добывание жены (в одном тексте прямо говорится, что вооруженная борьба

из-за женщин – недостойное занятие; это полностью противоречит идеологии раннего эпоса, усматриваемой ранее). Индивидуальные победы в таких сказаниях явно важнее коллективных (один из текстов завершается тем, что люди стойбища начинают жить счастливо, уплатив контрибуцию соседям-победителям). Мы не находим в таких текстах ни описаний одежды героя, ни характеристики оружия. Практически не находит реализации сюжетная тема рождения и взросления сына эпического героя, присутствующая весьма редко и не доводимая до логически предопределенной стадии богатырства сына. Тексты тунгусского эпоса по существу не дают материала для определения эпических констант жизненного цикла героев, составляющих значимый признак содержания высших форм эпоса [Хабунова 2006]. Коллективные сцены – пир, сватовство, брачные испытания – встречаются в тех текстах, которые насыщены явно позднейшими мотивами. Сказанное здесь не отменяет значимость типических мест, мотивов или «сюжетных тем» для характеристики тунгусского эпоса и их универсальности [Пропп 1955], но дает возможность устанавливать типологические характеристики разных форм эпоса при помощи количественных параметров и степени представленности типических мест. Исследователи эвенского эпоса излишне увлеклись поисками в текстах тех мотивов, которые характерны для классического эпоса, и, обнаружив их в весьма скромном количестве [Лебедева 1981; Лебедева 1982], не заметили того, что как раз составляет специфику эпической архаики, проявляясь в этих текстах.

Изображение социальной реальности в эвенском эпосе по существу нейтрализовано, и этот эффект достигается двумя путями: минимальным количеством героев эпоса и их сюжетных ролей, и деактуализацией социальной иерархии там, где она присутствует (упоминание старейшины-Каганкана и «работников» в текстах не играет никакой роли для развития сюжета повествования). В текстах отсутствует и этническая идентичность героев: в случае антропоморфности противоборствующих героев «свои» и «чужие» даже в поединках никак не противопоставляются по социальной или этнической принадлежности. Мы полагаем, что такая трактовка социальной реальности, делающая ее малозначимой для повествования, составляет важное свойство архаического эпоса. Языковая фактура эпоса безразлична к «своему» и «чужому» во всех смыслах: в эвенских и эвенкийских эпических сказаниях присутствуют якутизмы, объем и характер которых никак не связан с наличием заимствованных персонажей или мотивов, но «чужой» язык каких-либо героев нигде не упоминается.

Для большинства эвенских и большей части эвенкийских эпических сказаний характерен тип «одинокого героя», который признается яркой чертой архаического эпоса [Мелетинский 1964; 360-381]. Часто его имя – Омэснэ, Омчэни ~ Умчэни, Умусликон и т.п., соотносимое с числительным омэн ~ – умун «один» и означает «одинокий». Нам представляется, подобная характеристика героя не восходит к мифам о первопредке или культурном герое, но представляет собой опять же инверсию внутри нарратива: одинокий герой эпического повествования противопоставляется, с одной стороны, социуму-коллективу слушающих, с другой стороны, сообществу персонажей сказок, для которых одинокий герой не характерен. Здесь видно еще одно важное отличие сказки и архаического эпоса: если в сказке, как известно после «Морфологии сказки» В.Я. Проппа, шесть ролей персонажей, в эпосе достаточно двух – героя и его противника.

Значимыми и важными прежде всего для историко-типологической характеристики являются особенности поэтики эвенского эпоса. Поэтика эпоса эвенов, сходная в этом с небольшим числом мотивов-эпизодов, может характеризоваться одним словом – минимализм. Описания природы в эвенских эпических сказаниях весьма скупы, смена сезонов хотя и отмечается, но не играет роли в повествовании, описания жилища и бытовые сцены вообще не дают этнографически идентифицируемого материала. Сведено к нулю и описание одежды, богатырского вооружения и доспехов, тем самым являющее разительный контраст к эпосу тюркских и монгольских народов, где эти описания являются типическими местами и имеют формульный характер. Довольно редко присутствуют описания зооморфного помощника героя – оленя и (в одном случае) коня. В эвенских эпических сказаниях у героев практически нет неантропоморфных противников, а многоголовые персонажи представляют собой явные трансформы чего-то более реального в сторону устрашающего вымысла.

Малозаметная, но весьма выразительная черта языка архаического эпоса – это минимальное количество языковых элементов, характерных для данного жанра. Специфичными для эпических сказаний являются лишь единичные слова, чаще всего необычные названия лука и стрел. Для эпической архаики чужды постоянные эпитеты – мы встречаемся с материалом, который не описывается при помощи формального аппарата «Исторической поэтики» А.Н. Веселовского, потому что в стадийном отношении является более древним, нежели тексты, на которых разрабатывался

эталон описания поэтики фольклора в исторической перспективе. Вопреки ожиданиям, язык эпоса не только не показывает разнообразия изобразительных средств, он высоко стандартизован, в нем практически нет синонимов, почти нет определений-эпитетов, не характерно для него и разнообразие синтаксических конструкций. Нечто подобное отмечено недавно Б.Э. Убушиевой для языка калмыцких песен [Убушиева 2013]; как видно, такой стиль сохраняется в отдельных традициях и отдельных жанрах буквально до настоящего времени.

Яркий и наглядный пример архаического эпического повествования - один из эвенских фольклорных текстов, записанный в 1950-е годы В.Д. Лебедевым и включенный собирателем в подборку эпических произведений «Жили были старик со старухой». [Лебедев 1978: 137-139], в котором рассказывается об истреблении пришедших врагов при помощи ловушки. Данный текст по содержанию и по формальным свойствам мог бы быть отнесен и к сказкам, и к историческим преданиям, но он не только охарактеризован собирателем как эпический, но и относится к архаическим эпическим текстам именно по «вероятному» содержанию и минимальному присутствию (скорее, отсутствию) поэтических средств. Эти черты поэтики также весьма важны для историко-типологической характеристики тунгусского эпоса, поскольку являются проявлениями архаики. Отметим, что тексты, имеющие элементы вооруженного конфликта в содержании, в изобилии присутствуют в фольклоре эвенов и эвенков, чукчей, коряков, ительменов, однако обычно относятся к преданиям – в то же время у палеоазиатских народов не отмечается бытования эпоса. Наши наблюдения позволяют судить о том, что эпические повествования у этих народов имеются, но представлены в самой архаичной из известных нам форм – такой, когда они трудноотличимы от исторических рассказов [3].

Интереснейшая особенность эвенских эпических текстов, которая также оказывается дифференцирующей эпос и сказку – это способ введения или представления нового персонажа в повествование. В сказке герой встречается с новым персонажем или предметом, видит его – имеет возможность оценить и охарактеризовать его внешний облик – после чего начинается диалог в словесной форме. В эпосе эвенов герой узнает о появлении нового персонажа так: откуда-то из невидимого пространства (снаружи при нахождении в жилище, сверху, из темноты и т.п.) раздаются слова – монолог, содержащий заповедные слова, индивидуализирующие

речевую характеристику данного героя в дальнейшем и являющиеся признаком того, что монолог принадлежит данному герою (иногда герой в продолжении повествования называется по заповному слову, а не по имени), и только после этого герой видит того, кто произносил ранее услышанный монолог или обращение к нему со стороны другого персонажа. Данное свойство эвенских эпических текстов проявляется системно в десятках случаев как внутри одного текста, так и в группе текстов, и оно также является важным критерием отграничения эпоса от сказки. Эти наблюдения продолжают наметившиеся недавно исследования в области культа слова в фольклоре [Габышева 2003], представлениях о слове как синкретическом феномене и фольклорном персонаже [Пушкарева 2007] и подтверждают роль особого статуса слова (в широком смысле) как жанрообразующего признака [Мелетинский 1994].

Мифологические элементы или этиологические мотивы в эвенском эпосе присутствуют весьма редко (их содержит всего один текст, записанный от исполнителя вместе с подборкой этиологических рассказов) и, вопреки сложившемуся в историко-типологических исследованиях эпоса мнению, они выглядят явно вторичными. Аналогичные мотивы в эвенкийском эпосе, по-видимому, связаны с тем, что эвенкийский эпос, ареалы бытования которого совпадают с зоной тунгусско-якутских этнокультурных контактов и не выходят за ее пределы, испытал на себе влияние не только якутских олонхо, но и каких-то других форм тюркского или монгольского эпоса.

Итак, ранние формы эпических произведений позволяют нам выявить следующие дифференцирующие признаки эпоса, отличающие его от сказки: 1) возможность или вероятность содержания эпоса, в отличие от заведомого вымысла сказки; 2) открытость, незамкнутость сюжетной структуры; 3) минимальное количество персонажей и однотипность ролей персонажей; 4) минимальное количество используемых изобразительных средств в сфере описаний; 5) особый уникальный способ введения и представления новых персонажей.

Завершая изложение, мы можем сказать, что к признакам архаического типа эпоса мы относим такие черты: 1) неопределенность социальной среды, отсутствие этнической дифференцированности и идентичности героев; 2) отсутствие значимости социальной иерархии в повествовании или отсутствие самой социальной иерархии; 3) «зеркальность» в изображении социума системой персонажей повествования: коллективу социума или систе-

ме персонажей сказки противопоставляется одинокий герой. 4) неопределенность этнографической реальности, изображаемой или отражаемой в эпосе; 5) Чисто прозаическая форма или смешанный характер повествования - исполнительское изложение событий в прозе, отдельные монологи в песенной форме [Мелетинский 2001: 410], в отдельных случаях переходящая в песенную форму.

Все названные признаки характерны для поздних форм эпоса в своих противоположных значениях: 1) этническая идентичность; 2) иерархичность структуры общества; 3) множественность персонажей-богатырей с их иерархией; 4) этнографическая реальность, ассоциируемая с материальной и духовной культурой носителей эпической традиции; 5) Песенная форма исполнения, варьирующаяся в этнических традициях. В связи со сказанным для сказок как жанра значимым явлением оказывается только возрастная и потестарная иерархия: этнографические реалии сказок составляют предмет для типологических, но отнюдь не для исторических исследований (герой-дурак, наследующий царский трон после женитьбы на царской дочери, явно не вписывается в реальности исторической этнографии Евразии).

Как представляется, наблюдения над теми образцами эпических сказаний, которые бесспорно относятся к архаическим формам эпоса, хотя бы они квалифицировались так по иным – социальным критериям, позволяют несколько иначе поставить вопрос о генезисе героического эпоса. Е.М.Мелетинский прямо говорит: «Архаическая эпика выросла из взаимодействия мифов о предках – культурных героях с богатырскими сказками или песнями» [Мелетинский 2001: 405], и при характеристике позднейших форм эпоса отмечает: «Рядом с пантеоном богов или вместо него появляется образ верховного вождя или монарха, которому служат богатыри. Враги эпического «племени» также приобретают исторические черты; злые духи и чудовища, если и не полностью исчезают, то, по крайней мере, низводятся до роли помощников враждебного царя» [Мелетинский 2001: 409]. Как мы стремились показать, у архаического и классического эпоса есть своя собственная ниша в системе нарративных жанров. Правдоподобие содержания, изображение возможного, но не виденного в архаических эпических рассказах отграничивает их от сказок, одиночество эпического героя может объясняться как инверсия отображения социума в определенном жанре. Вполне определенной выглядит и дальнейшая эволюция такого эпоса – насыщение эпических повествований явно ирреальными «волшебными» предметами и событиями пере-

водит их в разряд богатырских или волшеббно-героических сказок. В то же время как увеличение социальных компонентов, корреляция нарративного мира с реальным миром, явно способствующая сложению типических мест в эпосе, социальная персонификация героя, а на поздних этапах – циклическая или генеалогическая организация текстов, объединяющая их в единое повествование, превращает архаический эпос в эпос классических форм.

Примечания

1. Ритуальность – важное свойство мифа: собственно, мифом надо признавать такое повествование, события и персонажи которого манифестируются не только в нарративе, но и в других формах культуры и искусства – ритуале, вторичных нарративах, изобразительном искусстве, религиозных представлениях.

2. Эту вторую по счету позицию для характеристики тунгусского эпоса должны занять заповные слова, характерные для монологов отдельных героев.

3. В таких случаях критерием разграничения архаических эпических повествований и преданий будет являться наличие вариантов, в том числе в разных этнических традициях (характерная черта эпоса) и их отсутствие или локальная распространенность (характерные для преданий).

Литература

1. Биткеев Н.Ц. Калмыцкий героический эпос «Джангар», проблемы типологии национальных версий. Элиста, 1990.

2. Варламова Г.И., Варламов А.Н. Сказания восточных эвенков. Якутск, 2003.

3. Василевич Г.М. Исторический фольклор эвенков. Л., 1968.

4. Габышева Л.Л. Слово в контексте мифопоэтической картины мира (На материале языка и культуры якутов. М., 2003.

5. Жирмунский В.М. Народный героический эпос. Сравнительно-исторические очерки. М.-Л., 1962.

6. Ковтун Е.Н. Поэтика необычайного. Художественные миры фантастики, волшебной сказки, утопии, притчи и мифа (На материале европейской литературы первой половины XX века). М., 1999.

7. Кузьмина Е.Н. Указатель типических мест героического эпоса народов сибиря (алтайцев, бурят, тувинцев, хакасов, шорцев, якутов). Экспериментальное издание. Новосибирск, 2005.

8. Кэптукэ Г., Роббек В.А. Тунгусский архаический эпос (эвенкийские и эвенские героические сказания. Якутск, 2001.

9. Лебедев В.Д. Язык эвенов Якутии. Л., 1978.
10. Лебедева Ж.К. Архаический эпос эвенов. Новосибирск, 1981.
11. Лебедева Ж.К. Эпические памятники народов Крайнего Севера. - Новосибирск, 1982.
12. Мелетинский Е.М. Миф и сказка //Мелетинский Е.М. Избранные статьи. Воспоминания. М., 1998. С. 284-296.
13. Мелетинский Е.М. О героическом эпосе // Язык. Литература. эпос. (К 100-летию со дня рождения акад. В.М.Жирмунского). СПб., 2001. С.402-410.
14. Мелетинский Е.М. О древнейшем типе героя в эпосе тюрко-монгольских народов Сибири // Проблемы сравнительной филологии. Сборник статей к 70-летию члена-корреспондента АН СССР В.М. Жирмунского. М.; Л.: 1964. С. 426-443.
15. Мелетинский Е.М. От мифа к литературе. М., 2000.
16. Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. 3-е изд. М., 2000.
17. Мелетинский Е.М. Происхождение героического эпоса. М., 2004.
18. Мелетинский Е.М., Неклюдов С.Ю., Новик Е.С. Статус слова и понятие жанра в фольклоре //Историческая поэтика. Литературные эпохи и типы художественного сознания. Отв. ред. П.А.Гринцер. - М.: Наследие, 1994, С. 39-104.
19. Пропп В.Я. Русский героический эпос. 2-е изд. Л., 1958.
20. Пропп В.Я. Русский героический эпос. Л., 1955.
21. Путилов Б.Н. Универсалии эпического нарратива и его этнические / региональные вариации // Язык. Литература. Эпос. (К 100-летию со дня рождения акад. В.М.Жирмунского). СПб., 2001. С. 411-417.
22. Путилов Б.Н. Эпос народный //Восточнославянский фольклор. Словарь научной и народной терминологии. Минск, 1993. С.456-457.
23. Путилов Б.Н. Эпос народов Сибири и его историческая типология //Вопросы языка и фольклора народностей Севера. Якутск, 1972. С. 121-142
24. Пушкарева, Е.Т. Картина мира в фольклоре ненцев: системно-феноменологический анализ. Екатеринбург, 2007.
25. Романова А.В., Мыреева А.Н. Фольклор эвенков Якутии. Л., 1971.
26. Стеблин-Каменский М.И. Труды по филологии. СПб., 2003.
27. Убушиева Б.Э. Лексика калмыцких народных песен (когнитивно-семантический аспект). Дис. ...канд. филол. наук. Элиста, 2013.

28. Хабунова Е.Э. Героический эпос «Джангар»: поэтические константы богатырского жизненного цикла. Ростов-на Дону, 2006.
29. Эвенкийские героические сказания. Новосибирск, 1990.
30. Эпос охотских эвенов. В записях Н.П. Ткачика. Якутск, 1986.

**TOWARDS THE TYPOLOGICAL CHARACTERISTIC
OF EARLY FORMS OF THE EPOS: THE PROBLEM
OF CONSTANTS AND VARIABLE FEATURES
OF THE EPOS AS FOLKLORE GENRE**

Alexei A. Burykin (Sankt-Petersburg, Russia)

The report is devoted a problem of istoriko-typological classification of forms of the heroic epos as folklore genre and the phased characteristic of different ethnic traditions at the people of Siberia and Tsenntalnoj of Asia. The author describes the characteristic signs of the earliest forms of epic products on a material of the epos of the Tungus people - The Evenki and the Evens, noticing that the Even epos looks more archaic, than Evenki; the epic tradition of the Evenki obviously was formed under the influence of the Yakut epos and the epos of other Turcic and Mongolian peoples. Speaking about the origin of the epic gender, the author tries to show, that the epos doesn't need to be connected with a myth and a heroic fairy tale, but initially takes the place among the narrative folklore genres.

И. И. Дрёмов (Саратов, Россия)

**ГЕОГРАФИЯ ДЖАНГАРА И КАЛМАКИ
ДЕШТ-И-КЫПЧАКА XIV-XVI ВЕКОВ**

Различные варианты эпоса «Джангар» существуют у всех монгольских народов, но главным образом, «Джангар» распространён у ойрат-калмыков. Наиболее цельными и сформировавшимися являются образцы, записанные у волжских калмыков. Ойрат-калмыцкое происхождение, точнее, окончательное формирование «Джангара» не вызывает сомнений. Соответственно, местом его сложения как самостоятельного эпического цикла должны являться степи Западной Монголии и Джунгарии, откуда предки калмыков пришли на Волгу в XVII в. Проведённые мною в последние годы исследования показывают, что территория обитания ойрат-

калмыков изначально могла быть значительно шире, чем принято считать [Дрёмов 2013: 119-129]. Возможно, что эпос «Джангар» сформировался на более широкой территории, включая Среднюю Азию и казахские степи [Дрёмов 2011: 350-363; Дрёмов 2013: 217-229]. Приведу краткий перечень основных исторических свидетельств о калмаках Дешт-и-Кыпчака XIV-XVI вв. [1]

В русских источниках первые упоминания о калмаках относятся ко времени, значительно предшествующему началу продвижения ойрат-калмыков на запад на рубеже XVI-XVII вв. До последнего времени самым ранним сообщением о калмаках в русских летописях принято было считать указ Ивана Грозного от 30 мая 1574 г., приведённый в Строгановской летописи, который предписывал торговать с калмыками [Сибирские летописи 2008: 54]. Если учесть, что русские первопоселенцы Сибири встретились с ойрат-калмыками лишь в 1606-1608 гг. [Очерки 1967: 81], получается, что этот указ предписывал торговать с народом, первая встреча с которым произошла более чем через 30 лет, когда русские продвинулись далеко на восток, а ойраты - на запад.

Но это далеко не самый ранний русский документ о калмаках. Начиная с первой половины и на протяжении всего XVI в., о калмаках сообщается как о постоянной угрозе для ногаев, кочующих на Яике. Ногайцы отражают натиск калмаков ещё в 1535, 1556, 1560, 1578 гг., что известно из русско-ногайских Посольских книг, изученных В.В. Трепавловым в контексте истории Ногайской Орды и отмеченных В.И. Колесником в контексте калмыцкой истории как эпизодические продвижения ойратов в Западный Казахстан и Южное Приуралье [Посольские книги 1995: 128; Трепавлов 2002: 122, 371, 372; Колесник 2003: 39-40].

Но самое раннее упоминание о калмаках в русской летописи на данный момент встречено в Лихачёвском летописце ок. 1487 г. При описании «стояния на реке Угре» в 1480 г. говорится: «...со царем (то есть с Мамаем – *И.Д.*) братаничь его царь Касим, да 6 сынов царевых, и бесчисленное множество татар с ними, и *колмаки*, тогда бо бе той окаянный царь и тех за себе привел» [цит по: Зайцев 2006: 45]. Безусловно, здесь речь идёт не об ойратах Западной Монголии, а о кочевниках Золотой Орды, калмаках Дешт-и-Кыпчака.

Хронологически близки и западноевропейские источники. Возможно, что самым ранним, хотя и искажённым отображением названия калмаков на картах и в целом в европейских источниках является загадочная надпись на карте Фра-Мауро 1459 г. На р.

Итиль, севернее сближения Волги с Доном, то есть в месте расположения современных Камышина или Саратова указано: «Calmuzi sara» [Пачкалов 2007: 311-318]. Такое название со значением «калмуцкий караван-сарай» или «калмуцкий дворец» вполне возможно на торговом пути по Волге. Амброджио Контарини в 1474-1475 гг., находясь в Астрахани, отметил, что «есть, говорят, ещё другое племя, живущее за Волгою, далее к северо-востоку. Оно отличается длинными волосами, висящими до самого пояса и носит название диких Татар... иногда, во время большой стужи и морозов, доходит до самой Цитрахани, но не причиняет жителям ни малейшего вреда» [Контарини, 1836: 98-99]. Здесь калмаки названы «дикими татарами», но речь идёт именно о калмаках, так как в дальнейшем европейские авторы постоянно подчёркивали главное отличие калмаков от татар – длинные волосы. Сигизмунд Герберштейн, побывавший в России в 1717 и 1726 гг., сообщает: «...другие татары живут за рекой Ра; [так как] только они (среди татар) отращивают волосы, их называют *калмуками* (Kalmuchi)» [Герберштейн 1988: 182]. Длинноволосых калмаков Дешт-и-Кыпчака отмечали в своих трудах Матвей Меховский в 1521 г. [Меховский 1936: 62], Антоний Вид в 1537 г. [Кордт, 1889. С. 7], Антоний Дженкинсон в 1558 г. [Английские путешественники.. 1937: 175], Себастьян Мюнстер в 1550 г., Герард Меркатор в 1544 г., Йодокус Хондиус в 1606 г., Гессель Герритс в 1613 г. [Кордт 1899: 10-60].

В России такой богатой географической литературы не было, но в сборниках новгородской Софийской библиотеки находится текст, датированный 1506 г. и содержащий перечень «татарских» земель, окружающих Каспийское море: «Татарьским землям имена». Далее длинный перечень кавказских, иранских и других прикаспийских и причерноморских территорий, заканчивающийся названиями: «Железная врата, Орда Большая, Крым, Васьторокан, Сарай, Азов, *Калмакы*, Ногаи, Шибаны, Казань» [Казакова 1979: 253-256]. Место обитания калмаков указано в «Книге Большому Чертежу», переписанной в 1627 г., но отражающей географическую ситуацию второй половины – конца XVI века: «...промеж реки Кендерлик и реки Сарысу, козатская кочевая орда, да *колмыки*» [Макшеев 1880: 305-307].

Соседство с калмаками оставило след в ономастике Северо-Западной Руси, где имена «Калмык» и «Колмак» имели в XVI в. широкое распространение. На данный момент мне удалось насчитать более 20 антропонимов Калмак и Колмак XVI в. Это имя встречается среди крестьян, дворян, попов, бояр, опричников, то есть

во всех слоях населения Руси и по всей территории от Крыма до Кольского полуострова [Дрёмов 2012: 278-282]. В Московской летописи за 1559 г. упоминается крымский посол Калмак, а через 10 лет, в 1569 году, уже из Москвы в Кафу (Феодосию) с тайной грамотой были посланы рязанские казаки *Колмак* и *Ширия* [Садиков 1947: 154-160].

В 1595 г. казахский хан Тевекель подчинил кочевников калмаков и казахов и стал именоваться «царём казахов и калмыков» [Вельяминов-Зернов 1864: 305-307; Материалы по истории Узбекской... 1932: 292]. В различных источниках встречаются отдельные разрозненные упоминания о калмаках, которые в совокупности позволяют определить территорию их обитания в Дешт-и-Кыпчаке до XVI в. включительно [Дрёмов 2012: 104-117].

Прямых свидетельств об этническом родстве калмаков Дешт-и-Кыпчака и ойрат-калмыков Западной Монголии нет, но имеются косвенные данные об этом. В анонимном труде «Шаджарат-ал-атрак» середины XV в. рассказывается, что в правление хана Узбека часть кочевников-монголов Дешт-и-Кыпчака была обращена в ислам. Те, кто принял мусульманство и ушёл в Мавераннахр, стали называться узбеками, там они скоро смешались с тюрками, а те, кто не принял новую веру, остался кочевать в Дешт-и-Кыпчаке и, как следствие, сохранил монгольский язык. Они-то стали называться «калмаками» [Семёнов 1954: 15-18]. Источник написан в XV в., но автор ссылается на более раннее сочинение о деяниях святого Сейид-Ата, следовательно, предание уходит корнями к первой половине XIV в. Поэтому есть основания полагать, что слово «калмак», означающее по-тюркски «оставшиеся» или «отсталые», употреблялось в Золотой Орде в качестве этнонима и ранее XV в.

Более конкретно о том, что калмаки Дешт-и-Кыпчака были носителями монгольских традиций и языка, говорится у автора первой половины XVI в. Утемиш-хаджи в «Чингиз-наме». Из его рассказа следует, что обычаи и слова для выражения соболезнавания среди калмыков Дешт-и-Кыпчака как при Узбеке, так и во времена Утемиш-хаджи были монгольскими [Утемиш-хаджи 1992: 105]. Причём Узбек-хан кочевал к востоку от Волги, примерно на тех же территориях в Сары-Арке, где помещали калмаков западноевропейские авторы, «Книга Большому Чертежу» и др. источники [Дрёмов 2012: 278-282; Дрёмов 2013: 119-129]. Ещё одним подтверждением монголоязычности калмаков Дешт-и-Кыпчака и Средней Азии являются сведения из «Бабур-наме»: «Моложе Султан Махмуд хана был Султан Ахмед хан, известный под именем

Алача хан (дядя Бабура, 1465-1504 – *И.Д.*). Говорят, будто причина, почему его называли *Алача*, в том, что на языке калмаков и моголов убийцу называют «*алачи*», а так как Султан Ахмед хан несколько раз побеждал калмаков и истребил много их людей, то его называли *алачи*; от частого употребления [слово алачи] превратилось в Алача» [Бабур-наме 1992: 38].

В связи с тем, что территория распространения западных монголов оказалась значительно больше и размещена дальше к западу, чем принято считать, возможно, что и территория сложения эпоса «Джангар» распространялась к западу от Монголии и Джунгарии в Среднюю Азию и степи Улуса Джучи. Поэтому можно предположить, что в «Джангаре» могли сохраниться некоторые исторические и географические реалии Дешт-и-Кыпчака после завоеваний Чингисхана.

Проблема отражения историко-географических сведений в эпосе «Джангар» поднималась исследователями неоднократно. Повествования «Джангара» очень сложно связать с известными историческими фактами истории ойратов. Первые исследователи эпоса академик С.А. Козин и профессор А.М. Позднеев пришли к выводу, что имена героев и эпизоды из «Джангара» невозможно сопоставить с конкретными историческими событиями. Объяснение этому они видели в особенностях эпического жанра в целом и калмыцкого эпоса в частности [Козин 1940; Позднеев 1911].

Тем не менее, делались попытки определить исторические прототипы главных героев Джангара. Г.О. Овляев связывал главного героя эпоса с реальным историческим лицом, главой Тюркского каганата второй половины VI в. Джангар-ханом [Овляев 1980]. Китайский исследователь Т. Джамцо вслед за Б.Я. Владимирцовым считает, что имя Джангар происходит от персидского Джахангир – «владыка мира». Из этого он делает вывод, что Джангар олицетворяет собирательный образ сподвижников Чингис-хана [Джамцо 2004: 127].

Не вызывает сомнений, что собственно событийный ряд эпоса имеет не реальную, а мифологическую основу. В тоже время, очевидно, что в эпосе обязательно отражаются общие исторические реалии и идеологические представления создателей эпических произведений, позволяющие определить эпоху и ареал действия воспеваемых героев. Н.Ц. Биткеев выделил в «Джангаре» различные данные о материальной культуре и быте ойратов: о различных ремёслах, о скотоводстве, об атрибутах военного снаряжения воина и его коня, о пище, музыкальных инструментах, обычаях,

обрядов, семейно-брачных отношениях, религиозных верованиях, представлениях о пространстве и времени... [Биткеев 2009: 68-78].

Анализ содержания поэм «Джангара» позволил С.А. Козину установить, что оформление эпоса более всего соответствует историческим реалиям общественной жизни ойратов в XV в., когда шло объединение ойратских племён и они достигли наибольшего военного могущества [Козин 1940: 67]. С.А. Козин насчитал 60 топонимов в «Джангаре», относящихся к гидронимам, оронимам и т.д. Лишь незначительное количество топонимов имеет географическую основу: Алта уул - Алтай, Эрцес хол – река Иртыш, горы Хангай [Козин 1940: 70-80]. В большинстве же случаев это не названия реальных географических объектов, а их синонимы или вымышленные названия, связанные с мифологическими или религиозно-культовыми представлениями, типа Сумеру, гора Орок-Йолдон, Самбан-Ташу, Кюкен Цахан [Биткеев 2009: 86].

Эпос «Джангар» содержит описания архитектурных объектов земли Джангара и соседних территорий, которые невозможно сопоставить с традиционными жилищами ойрат-калмыков – герами: «Выстроили Джангару дворец, то пятибашенный был дворец, то разукрашенный был дворец... Стёклами красными, как огонь, сзади был облицован дворец. Спереди был облицован дворец стеклами белыми, как облака... Внешние четыре угла нежные раскрывали глаза из огненно-красного стекла... Был десятицветным дворец, был десятиярусным он» [Джангар 1971: 22]. Подобные дворцы и башни различных конструкций принадлежат как героям эпоса, так и их противникам [Джангар 1971: 22, 57, 59, 65, 67, 72, 78, 86, 247, 335]. В «Джангаре» имеются описания комплексов дворцового типа, оборонительных башен (бумбулва), каменных стен, крепостных и хозяйственных сооружений. Описание красочного стеклянного блеска стен эпических дворцов может означать их изразцовую отделку. Подобную архитектуру из камня и изразцов со стеклянными окнами трудно посчитать гиперболизированным описанием калмыцкого гера, а кибитки кочевников в эпосе почти не упоминаются. Зато есть упоминание каналов и водопровода: «Вечно шуршит в каменистых руслах вода, вкусная, не замерзающая никогда, мчится четыре времени года она. Реки, подобно водопроводу, текут... В лето и зиму травой покрыты луга...» [Джангар 1971: 337]. Подобные описания, встречающиеся в «Джангаре» многократно, наводят на сомнения, действительно ли эти строки принадлежат кочевникам монгольских степей и пустынь Джунгарии?

При описании дворцов и башен джангарчи употребляют яркие гиперболы. Дворец для Джангара мастера хотели выстроить высотой до неба, но мудрец Алтан Цеджи отговорил: «Строить нойону дворец до самого неба высотой было бы затеей пустой: слишком желанье велико, слишком до неба далеко. Надо воздвигнуть нойону кров на три пальца ниже небес» [Джангар 1971: 21]. Башни противников героя Джангара, расположенных на юге или юго-востоке от Бумбы, почти столь же величественны: «Между востоком и югом Замбалханова башня зажглась... Одногорбых увидел он сто верблюдов, навьюченных там... Замбалханова башня вдали засверкала, словно костёр... Высится, светла и кругла, напоминая гнездо орла, башня из дорогого стекла» [Джангар 1971: 54].

Описание бумбулвы в «Джангаре» очень напоминает стилистически по образности язык иранских авторов XV-XVI вв. Приведём для сравнения описание башни среднеазиатским автором середины XVI в. Зайн ад-Дин Махмуд бен Абд ал-Джалил Васафи. В своём историческом труде Бадаи-ал_Вакаи («Склад происшествий») он описывает башню в предгорьях или горах Памира на границе с Дешт-и-Кыпчаком, построенную для защиты от калмаков в XV в., даже ещё более эпично, чем «Джангар»: «Августейшие войска, подобно небесному року, выступили вслед за ними из Кочкар-Ата. [Когда] племя неприятеля увидело скопление полков, умиряющих океан войск и плеск волн вздымающегося моря битвы, [то] стало искать прибежища в крепости Джатан, которую построил у подножия одной горы Тахир-хан для отражения войск калмаков. Высота ее такова, что взлететь птице мечты на ее вершину – из высказываний нелепостей, и достижение лассо зрения до карниза ее верхних апартаментов – из числа [абсурдных] мечтаний; тяжесть ее сломала(?) спину подземной коровы и острие быстрого меча той горы разорвало грудь льва неба» [Материалы по истории Казахских ханств 1969: 181]. О крепостях, построенных против калмаков на оз. Иссык-Куль в местности Кой-Суй, сообщал также Мухаммад Хайдар: «Хакк-Берды бекчик построил там крепость. На острове, что на Иссык-Куле, он оставил своих слуг и семью, чтобы они были в безопасности от нападений калмаков, а сам занимался разорением Туркестана и Сайрама», то есть вел военные действия на востоке и на западе от Иссык-Куля [Материалы по истории Казахских ханств 1969: 168-170].

По всей вероятности, здесь, в Семиречье или близ оз. Иссык-Куль, располагалось царство Замбалхана, к которому ехал Хонгор свататься, но попал в многочисленные эпические переделки. При

этом двигался герой на юго-восток, то есть с северо-запада, из Приаралья, с противоположной от Монголии и Джунгарии стороны. В ойратском эпосе замок или башня невесты также располагается на юге или на юго-востоке от ставки героя [Кичиков 1997: 51-52]. Это наводит на мысль, что центром сложения эпоса были степи Приаралья и оазисы Средней Азии.

Если предположить, что в эпосе говорится не о пустынных территориях Монголии и Джунгарии, а о культурных центрах низовий Сыр-Дарьи, Мавераннахр и Могулистана, то находят объяснение упоминающиеся каналы, водопровод, верблюды, башни, каменные дворцы с застеклёнными окнами и отделанными изразцами стенами, каменные хозяйственные постройки. Характерно, что руины таких сооружений не только в Средней Азии, но и в Прииртышье, Центральном, Северном Казахстане, в Приаралье до настоящего времени казахи приписывают зодчеству калмыков [Галимов 2007: 78-87].

Центр мироздания «Джангара» – океан Ерген Шартыг или Сартыг с впадающей рекой Шилтей-Зандан, в которую, в свою очередь, вливается река Шарту: «Там, где названный Бумбой, гудит океан, там, где в стране Замба-Тиб гремит ураган, там, где земля Шикерлюг блестит сквозь туман, там, где впадает в море Шилтей-Зандан, там, где вонзились двенадцать вершин в высоту, там, где низовья широкой реки Шарту, там, где гора ниспадает Мангхан-Цаган, – семь миллионов умельцев – чистых сердец – славному Джангру воздвигли белый дворец [Джангар 2007: 11]. Бумба характеризуется одновременно и как место зимовий [Джангар 2007: 22], и как «северная Бумба-страна» [Джангар 1971: 89].

Для Монголии и Джунгарии географические объекты, которые могли бы послужить прототипами эпических стран, не характерны. Но это описание совпадает с географической ситуацией Приаралья. Океан Сартыг (он же Шартыг, Шартаг) – это Аральское море, называемое в средневековье Сыр по впадающей в него Сыр-Дарье. Название «Сыр» – древнее сакское имя Сырдарьи – относилось первоначально к ее нижнему течению. К XV – XVI вв. это название распространилось на все течение реки и на Аральское море [Бартольд 1902; Кляшторный 1964: 76]. Правда, Шартаг может означать «горный океан», и такое название-эпитет ближе подходит для большого соленого озера в горах, подобного Иссык-Кулю. Очевидно, страна Бумба, гора Мангхан-Цаган и океан Шартыг – это мифологические центры мироздания. Они имеют собирательный образ, но создатели эпопеи могли наделять этими мифологическими названиями и реальные объекты.

Шилтей-Зандан – это Сыр-Дарья (зандан – эпитет, означающий «грозный», «размахнувшийся», от калмыцкого «зандх» – угрожать, размахивать руками). Река Шарту (Шарату) – это Сарысу, на которой размещали калмаков западноевропейские, среднеазиатские авторы и «Книга Большому Чертежу» в XVI в. [2]. Форма Аральского моря, его трансгрессии и регрессии, возможно, отражены в словах: «Там океан Ерген *Шартыг* подобно синему кругу лежал, к северу и к югу бежал...» [Джангар 1971: 19].

Джангар покидает Бумбу, скачет «восхода правей» - на юго-восток, затем, «перевалив через гору Гандиг-Алтай (священный Алтай), он поскакал на восток, неизвестно куда...» [Джангар 1971: 285]. Возвращаясь назад в Северную Бумбу, он перевалил через горы, «переплыл моря быстротечные.. и видит он земли свои, разлив Иртыша!» [Джангар 1971: 302]. Бумба лежит у подножья Алтая на востоке. Бумба - «страна, под восходящим солнцем лежит она...» [Джангар 1971: 284-286]. Если рассматривать эти описания буквально, то Бумба расположена между Сыр-Дарьёй и горами Алтая. Левое крыло занимает Хонгор. Его земли определяются между Иртышом и Хангаем. В центре Бумбы, в Приаралье, находится ставка Джангара. Алтан-Цеджи на правом фланге, то есть к западу от Аральского моря (условно в Мугоджарах) [Джангар 1971: 281]. Из страны Замбалхана к морю Ганг богатырь скачет «левее полуденного солнца», то есть на юго-восток, что географически соответствует горам Памира, пустыне Такла-Макан, Тибету. Он только чудом не погибает от голода и жажды [Джангар 1971: 67]. Путь от Приаралья и Сары-Арки, где живут Джангар и Хонгор, до Ганга или Бенгальского залива описан вполне последовательно. При всей своей мифологической гиперболизированности, возможно, Джангариада отражает и некоторые географические реалии, если считать страну Бумбу не просто поэтическим воображением, но также и не Джунгарией, а территорией между Иртышом и Аральским морем.

Среди названий рек, лежащих за пределами Бумбы, в «Джангаре» фигурирует р. Нарин [Джангар 1971: 118]. Она находится «заходящего солнца левей», т.е. на юго-востоке от ставки героя [Джангар 1971: 104, 107]. Гидронимы «Нарын» встречаются широко от Алтая до Кавказа. Из них самым известным является река в Киргизии, образующая вместе с другими притоками р. Сыр-Дарью. Название Нарын имеет монгольское происхождение - ср. монг. *narin*, калм. *närn* - «узкий», также *närn gol* - «узкая река» [Фасмер 1987 Т. 3.: 46].

Б.Я. Владимирцов отмечал, что в калмыцких версиях «Джангара» отражаются жизнь и быт кочевого народа, организованного в кочевое государство, его отношения с разными сопредельными государствами и народами: «китайцами, киргизами, кавказскими горцами» [Владимирцов 1923: 19-20]. Связи с китайцами и киргизами для ойратов естественны, но с кавказскими горцами монголы могли контактировать, только обитая в Улусе Джучи после завоеваний Чингисхана.

Кроме дневного мира, в Джангаре имеется и подземная страна владыки «нечистых» Шара Гюрю (по-калмыцки «жёлтая руда», «медь», «владыка подземного мира»). Она расположена под землёй Бумбы на северо-западе страны. В этот мир герой пробирается по огромной норе - штольне [Джангар 1971: 316-318]. Там имеются кипящий котел и молоты. Даже эта мифологическая территория имеет реальный аналог – громаднейшие Каргалинские рудники по добыче меди, появившиеся ещё в бронзовом веке. Каргалы или Каргалинский горнометаллургический центр расположен в 50-140 км северо-западнее Оренбурга. Площадь рудников громадная - более 500 кв. км. Количество шахт бронзового века, по предварительным подсчётам, более 3000. Они исследованы на глубину до 42 м, длина ходов имеет сотни километров на многих уровнях [Каргалы 2002]. В средневековье эти рудники не разрабатывались, они были заброшены, по мнению археологов, в конце бронзового века. Работы в рудниках были возобновлены русскими промышленниками в середине XVIII в. [Каргалы 2002: 39-40]. Первые рудокопы сообщали о наличии глубоких шахт, оставленных древним населением, так как в их время территория использовалась кочевниками только как пастбища, «однако ж штольни поныне нимало не осыпались, но так стоят, как бы в недавнем времени работа на них производилась», а в штольнях встречались бронзовые ножи, серпы и каменные молоты [Каргалы 2002: 79]. Имеются как вертикальные, так и пологие штольни.

Дорога к Шара Гюрю (в земли башкир) лежит «через провалы земли». Нигде больше в «Джангаре» провалы не встречаются, лишь в этом эпизоде. По всей территории рудников в Каргалах имеются провалы, один из которых, возникший над обрушившимся большим залом, представляет собой непересыхающее озеро [Каргалы 2002: 23]. Шара Гюрю, хотя и является владыкой подземного мира, живёт со своей свитой на поверхности. Царство Шара Гюрю находится в пограничном с Бумбой районе.

Если предположить, что в «Джангаре» отразилась в эпической форме география Приаралья, низовий Сыр-Дарьи и Семиречья, то возникает вопрос об исторической обстановке, послужившей фоном для создателей эпоса. После завоевания Чингисханом Средней Азии Приаралье и Дешт-и-Кыпчак вошли во владения Улуса Джучи. Во время Среднеазиатского похода армии Джучи не всегда способствовал успех, были и болезненные временные поражения, что сравнимо с походами героя «Джангара» в Замбалханово царство. Джучи располагал свою ставку в низовьях Сыр-Дарьи, затем в Прииртыше и Сары-Арке в долине р. Сарысу (Шарту). Здесь, в Сары-Арке на р. Кенгир (между р. Сарысу и р. Кенгир размещала калмаков «Книга Большому Чертежу»), расположен мавзолей Джучи. Впоследствии всей этой территорией управляли Джучиды, а калмаки, то есть потомки завоевателей-монголов, не растворившиеся в тюркоязычном окружении и сохранившие язык, традиции и религию, ещё долго играли в Улусе Джучи заметную роль.

Именно дворец на реке Шарту у океана Шартыг является резиденцией Джангара, остальные кочевья – это весь северо-восточный Дешт-и-Кыпчак, степи современного Центрального и Северного Казахстана. В эпосе заметна ностальгия по благословенной земле, где царит вечная весна. В Бумбе зимуют [Джангар 1971: 22], а земли Приаралья служили местом зимовий для кочевников традиционно [Султанов 1982: 56, 57].

Реальные исторические имена в «Джангаре» не определяются. Вероятно, прототипы главных героев жили во времена, не отражённые в письменных источниках, потому их имена в анналах истории не сохранились. Однако сказители могли наделять легендарных героев чертами реальных исторических деятелей, а их подвиги могли восприниматься слушателями как иносказание об известных им событиях. В таком случае, обитателями Улуса Джучи патриарх Джангариады Шикширги мог восприниматься как Чингисхан, который находится далеко и в событиях на территории Бумбы – Улуса Джучи почти не участвует. Джучи соответствовал Джангар – хозяин, владыка мира в Дешт-и-Кыпчаке, левая рука Шикширги. Одно из возможных значений имени Джангар от Джун-гар или Зун нар (дословно – левая рука). Остальные герои – их соратники и потомки. Хонгор – нойон ойратов. Как ойраты в системе Чингисхана, он занимает в Бумбе левое крыло, его владения в Хангае и на Иртыше – на востоке Бумбы.

Автор не рассказывает об исторических событиях. Сам эпос давал пищу для исторических аналогий. Вероятно, эпос слагался,

когда в народной памяти ещё были свежи воспоминания о событиях времен Чингисхана, то есть при первых преемниках Джучи и Орду-Ичена, ставка которых располагалась в низовьях Сыр-Дарьи. Наиболее благополучным было 30-летнее правление Сасы-Буки (ок. 1291-1221/22 гг.). Во времена его сына Эрзена при Узбек-хане началась активная исламизация в Золотой Орде и Средней Азии, но в «Джангаре» нет и намёка на борьбу с насильственной исламизацией. Ламаистские мотивы в «Джангаре» тоже ярко не выражены, это поэзия представителей традиционной монгольской культуры.

В соответствии с вышеизложенным, наиболее вероятным временем начала сложения «Джангара» или появления его поэтического текста является время правления Джучидов на территории Белой Орды [3], а также правления Сасы-Буки. Впоследствии это время могло быть идеализировано, территория их резиденций в низовьях Сыр-Дарьи, впоследствии утраченная калмыками, стала восприниматься как земля обетованная - Бумба. В XV-XVI вв. эпос мог окончательно оформиться, сохраняя ностальгическую память о героических временах и традиционную культуру, противостоящую давлению ислама. В этом отношении для калмаков Улуса Джучи, обитавших в окружении мусульманского мира и подвергающихся попыткам исламизации, «Джангар» имел даже большее значение для этнической самоидентификации, чем для монголов и ойратов.

В дальнейшем, избегая исламизации, часть калмаков, вероятно, переместилась на восток (Алтай), на юг Средней Азии и в Джунгарию, другая часть на север Дешт-и-Кыпчака, распространяя «Джангар». Калмаки, жившие в Сары-Арке, могли привнести мотивы «северной Бумбы» в общемонгольское фольклорное наследие. Некоторая часть калмаков, вытесненная из центров Золотой Орды, оказалась и в русских землях.

Примечания

1. Форма «калмак» имела распространение в Средней Азии, «калмык» - на Волге, «калмук» - в Турции, Крыму [Радлов 1899: 272-273]. Этноним «калмаки» я употребляю подобно среднеазиатским авторам по отношению к западно-монгольским кочевникам Дешт-и-Кыпчака. Ойрат-калмыки – западно-монгольские кочевники, мигрировавшие в XVII в. в южносибирские, казахские и поволжские степи.
2. Название Шарату может быть сопоставлено с современными топонимами Сарысу, Сыр-Дарья, а также с Сартаульской

землѣй и сартаулами Сыр-Дарьѣ в «Сокровенном сказании монголов» [Сокровенное сказание, 1990. С. 231, 243-245]. Впоследствии калмыки называли эпическим именем Шарату г. Саратов [История калмыцких ханов, 2003. С. 118].

3. В данном случае Белой Ордой я называю восточные территории Улуса Джучи.

Литература

1. Бабур-наме / Перевод М.А. Салье, примеч. В.А. Салье, Д.Г. Вронского. Ташкент: Главная редакция энциклопедий. 1992.
2. Бартольд В.В. Сведения об Аральском море и низовьях Амударьи с древнейших времен до XVII века. Ташкент, 1902.
3. Биткеев Н.Ц. «Джангар» в системе образования. Элиста, 2009. Биткеев, 2009.
4. Вельяминов - Зернов В. В. Исследование о Касимовских царях и царевичах. Ч. 2. Спб., 1864.
5. Владимирцов Б.Я. (пер., вступит. ст., примеч.). Монголо-ойратский героический эпос. Пг. М., 1923.
6. Галиев В.З. Противостояние Казахского и Джунгарского ханств во второй половине XVII в. // Отечественная история. Научный журнал. Алматы, вып. 1, 2007. С. 78-87).
7. Герберштейн Сигизмунд. Записки о Московии / Пер. с нем. А. И. Малеина и А. В. Назаренко. Вступительная статья А. Л. Хорошкевич; Под ред. В. Л. Янина. М.: Изд. МГУ, 1988.
8. Джамцо Т. Связь имени «Джангар» с образом главного эпического героя // Джангар в евразийском пространстве / Материалы Международной научной конференции (Элиста, 27 сентября – 2 октября 2004 г.). Элиста, 2004.
9. Джангар. Элиста, 1971.
10. Джангар. Песнь о победе Джангара над Мангасом Утту-Цаганом // Калмыцкое устное народное творчество. Перевод С.И. Липкина. Элиста, 2007.
11. Дрёмов И.И. Локализация калмаков XIV-XVI веков и исторические корни калмыцкого эпоса Джангар // Музей в региональном пространстве: презентация исторического наследия, культурная и общественная миссия. Матер. Всероссийской научно-практической конф., посвящ. 125-летию СОМК. Саратов: изд-во «Новый ветер» (Труды СОМК. Вып. 22 (13)), 2011. С. 350-363.
12. Дрёмов И.И. Калмаки Средней Азии XIV-XVI веков // Вестник Прикаспия. Археология. История. Этнология. Вып. 3. Элиста, 2012. С. 104-117.

13. Дрёмов И.И. Калмаки степей Казахстана XIV-XVI веков // Кадырбаевские чтения-2012. Материалы III Международной научной конференции. Актобе, 2012 а. С. 278-282.
14. Дрёмов И. И. Золотая Орда и возникновение этнонима «Калмак» // Вопросы истории. - 2013. № 3. С. 119-129.
15. Дрёмов И.И. Калмаки XIV–XVI веков между Волгой и Иртышом и калмыцкий эпос «Джангар» // Проблемы истории, филологии, культуры. Москва – Магнитогорск – Новосибирск, 2013 а. № 1 (39). С. 217-229.
16. Зайцев И.В. Астраханское ханство. М: Восточная литература, 2006.
17. История калмыцких ханов // Лунный свет. Элиста, 2003.
18. Казакова Н. А. «Татарским землям имена» // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. XXXIV. Л.: Наука, 1979. С. 253 -256.
19. Каргалы. М., Т. 1, 2002; Т. 2, 2004.
20. Кичиков А.Ш. Героический эпос «Джангар». М., 1997.
21. Кляшторный С.Г. Древнетюркские рунические памятники как источник по истории Средней Азии. М., 1964.
22. Козин С. А. Джангариада. Героич. поэма калмыков. Введение в изучение памятника и пер. торгутской его версии. М.-Л., 1940.
23. Колесник В.И. Последнее великое кочевье: Переход калмыков из Центральной Азии в Восточную Европу и обратно в XVII и XVIII вв. М.: Восточная лит-ра РАН, 2003.
24. Контарини А. Путешествие А. Контарини, посла светлейшей Венецианской республики, к знаменитому персидскому государю Узун-Гассану // Библиотека иностранных писателей о России. Отд. 1. СПб, 1836.
25. Кордт В.А. Материалы по истории русской картографии // Карты всей России и южных ее областей до половины XVII века. Под ред. В. А. Кордта. Вып. 1. Киев, 1899.
26. Макшеев А.И. Географические сведения Книги Большому Чертежу о киргизских степях и Туркестанском крае // Записки Русского географического общества по отделению этнографии. Т. 6. СПб., 1880.
27. Материалы по истории Узбекской, Таджикской и Туркменской ССР. Ч. 1. Л., 1932.
28. Меховский М. Трактат о двух Сарматиях. М.-Л., АН СССР, 1936.
29. Неклюдов С.Ю., 2005. Материалы по истории Казахских ханств..., 1969. С. 168-170.

30. Овляев Г.О. К вопросу о монголо-тюркских этнических контактах и взаимодействиях в послечингисовский период (XIII-XIV вв.) // Тез. докл. и сообщ. III Всесоюзной тюркологической конференции. Литературоведение и история. Ташкент, 1980.

31. Очерки истории Калмыцкой АССР. Дооктябрьский период. М., 1967.

32. Пачкалов А.В. К вопросу о локализации топонима Calmuzi Sara на карте Фра-Мауро (1459 г.) // *Annali di ca' Foscari. Rivista della facolta di lingue e letterature straniere dell'universita ca' Foscari di Venezia*. XLVI, 1. Venezia, 2007. P. 311-318.

33. Позднеев А.М. Джангар: Героическая поэма калмыков с приложением вновь разысканной и впервые издаваемой третьей главы, в оригинальном тексте / Ред. А. М. Позднеев. СПб., 1911.

34. Посольские книги по связям России с Ногайской Ордой: 1489 – 1549 гг. Подгот. текста Н.М. Рогожина. Махачкала, 1995.

35. Радлов В.В. Опыт словаря тюркских наречий. СПб., 1899. Т. II.

36. Садиков П. А. Поход татар и турок на Астрахань в 1569 г. Приложение 1. «Речи» Семена Елизарьева сына Мальцева о походе татар и турок под Астрахань // *Исторические записки*. № 22. 1947. С. 154-160.

37. Семенов А. А. К вопросу о происхождении и составе узбеков Шейбани-хана // *Материалы по истории таджиков и узбеков Средней Азии / Труды АН ТаджССР*. Т. XII, вып. 1. Сталинабад, 1954.

38. Сибирские летописи. Рязань: изд-во «Александрия», 2008.

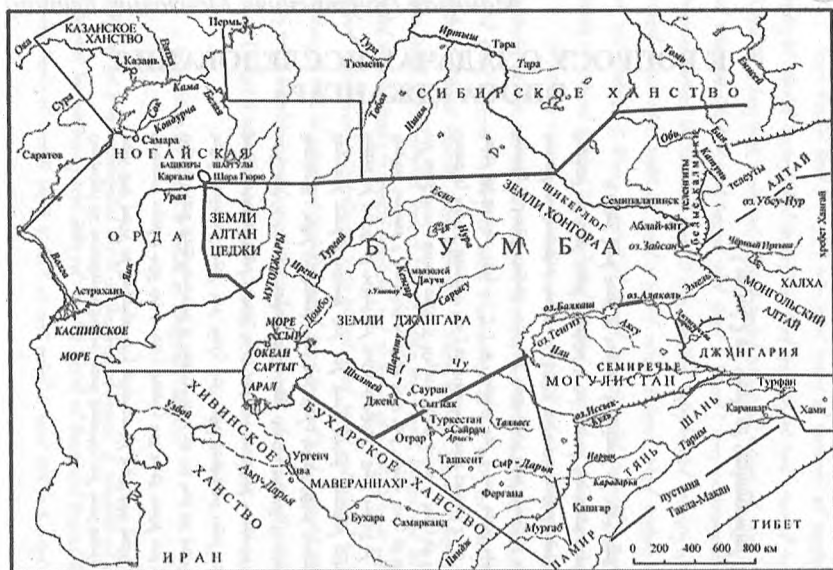
39. Сокровенное сказание монголов: Анонимная монгольская хроника 1240 г. / Пер. П.А. Дарваева и Г.Г. Чимитова. Элиста, 1990.

40. Султанов Т.И. Кочевые племена Приаралья в XV-XVIII вв. (Вопросы этнической и социальной истории). М., 1982.

41. Трепавлов В.В. История Ногайской Орды. М., 2002.

42. Утемиш-хаджи. Чингиз-наме / [Текст] : факсимиле, перевод, транскрипция, текстолог. примеч., исслед. В. П. Юдина; подготовка к изд. Ю. Г. Баранова; комментарии и указ. М.Х. Абусеитовой. Алма-Ата: Гылым, 1992.

43. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. 3. М.: Прогресс, 1987.



Расположение эпической страны Бумба на карте-схеме северо-восточной Азии XIV-XVI вв.

GEOGRAPHY OF «DJANGGAR» AND KALMAKS IN DESHT-I-KYPCHAK IN XIV-XVI CENTURIES

Igor I. Dryomov (Saratov, Russia)

The article analyzes a number of medieval sources that have never been used before in the studies of Kalmyk history. These sources testify that in 14th–16th centuries, long before the Oirats migration to the West, the name of Kalmak was common in Rus. West European cartographers and geographers believed that the Kalmaks were located to the east of the Volga. Central Asian chronicles recorded information of the Kalmaks before the Oirats migration to the West in the 17th century. One can assume that the Volga Kalmyks and their epic “Djanggar” originated from both Mongolia and the Dzungaria Oirats and Kalmaks from Central Asia and Kazakhstan. The holy country Bumba of the Kalmyk epic of Djanggar can be correlated with geographic realia of eastern Desht-i Qipchaq.

- [9] Գերհարգանքներ : « Լուսինի Երկրորդ » • « Խորհրդի սկիզբի Երկրորդ Երկրորդի սկիզբի » • 1988 թվ. »
- [8] Երկրորդ : « Լուսինի » սկիզբի Երկրորդի Երկրորդի Երկրորդի » • 1987 թվ. »
- [7] Երկրորդ : « Լուսինի » սկիզբի Երկրորդի Երկրորդի Երկրորդի » • 1986 թվ. »
- [6] Երկրորդ : « Խորհրդի Երկրորդի Երկրորդի Երկրորդի » 1983 թվ. »
- [5] Երկրորդ : « Լուսինի » սկիզբի Երկրորդի Երկրորդի » • 1988 թվ. »
- [4] Երկրորդ : « Երկրորդի Երկրորդի Երկրորդի » • 1974 թվ. »
- [3] Երկրորդ : « Երկրորդի սկիզբի Լուսինի » սկիզբի » • 1962 թվ. »

THE CASE STUDY OF THE RESEARCH GOALS OF THE EPOS «DJANGGAR»

Mongkezhaya (Inner Mongolia, China)

The article considers the main research problems of the epos «Djanggar» nowadays. The author considers the experience in this field of studies and perspectives.

**СПИСОК УЧАСТНИКОВ МЕЖДУНАРОДНОГО
КОНГРЕССА**

**«ФОЛЬКЛОР МОНГОЛЬСКИХ НАРОДОВ:
ИСТОРИЧЕСКАЯ РЕАЛЬНОСТЬ»**

**THE LIST OF THE CONGRESS PARTICIPANTS
OF THE INTERNATIONAL CONGRESS
«FOLKLORE OF MONGOLIAN ETHNOSES:
HISTORICAL REALITY»**

Аджиев Абдулхаким Магомедович (Abdulkhakim M. Adzhiev)

«Многообразие и единство в фольклоре народов Северного Кавказа» (с. 82)

доктор филологических наук, профессор
главный научный сотрудник Института языка, литературы
и искусства им. Г. Цадасы Дагестанского научного центра
РАН

Россия, Дагестан, Махачкала

«The variety and unity in folklore of Caucasian ethnoses» (p. 82)
Russia, Republic of Daghestan, Makhachkala

Алимаа Аюшджав (Alimaa Ajushdjav)

«Исторические проблемы монгольских народных песен»
(с.184)

кандидат филологических наук
старший научный сотрудник Института языка и литературы
Академии наук Монголии
Улан-Батор, Монголия

«On issues of historical development of Mongolian folk
songs» (p. 184)

Mongolia, Ulan-Bator

e-mail: alimaa_mgl@yahoo.com

Айтаева Нина Лиджиевна (Nina L. Aitaeva)

учитель калмыцкого языка. МБОУ «СОШ №23» г. Элиста
«Фольклорные и исторические элементы в музее «Техно-
логии УДЕ» П. М. Эрдниева» (с. 636)

Россия, Республика Калмыкия, Элиста

«Folklore and historical elements at the museum of «the technologies of EDU» of P.M.Erdniev» (p. 636)
Russia, Kalmyk Republic, Elista

Амулакова Бадма Эрендженовна (Badma E. Amulakova)
ст. преп. кафедры фольклора и социально-культурной деятельности Калмыцкого государственного университета
«Фольклорные и исторические элементы в музее «Технологии УДЕ» П.М.Эрдниева» (с. 636)
Россия, Республика Калмыкия, Элиста

«Folklore and historical elements at the museum of «the technologies of EDU» of P.M.Erdniev» (p. 636)
Russia, Kalmyk Republic, Elista

Бакаева Эльза Петровна (Elza P. Bakaeva)
«О буддийской молитве «Итэгэл» (с. 459)
доктор исторических наук
зам. директора по научной работе Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН
Россия, Республика Калмыкия, Элиста

«The case study of Buddhist prayer Itegel» (p. 459)
Russia, Kalmyk Republic, Elista
e-mail: ebakaeva@yandex.ru

Бардаханова Светлана Сумановна (Svetlana S. Bardahanova)
«Мифологические мотивы в архаичных сказочных сюжетах бурят» (с. 55)
доктор филологических наук
старший научный сотрудник отдела литературоведения и фольклористики Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН
Россия, Республика Бурятия, Улан-Удэ

«Mythological motives in archaic fairy plots of Buryat» (p. 55)
Russia, Buryat Republic, Ulan-Ude
e-mail: imbtf@burinfo.ru

Басангова Тамара Горяевна (Tamara G. Basangova)

«Проблемы изучения эпоса монгольских народов в трудах Е.М. Мелетинского» (с. 230)

доктор филологических наук

ведущий научный сотрудник отдела фольклора и джангароведения Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН

Россия, Республика Калмыкия, Элиста

«Problems of the research of the epos of the Mongolian peoples in the works of E.M. Meletinsky» (p. 230)

Russia, Kalmyk Republic, Elista

e-mail: basangova49@yandex.ru

Батырева Светлана Гарриевна (Svetlana G. Batyreva)

«Фольклор и мифология в живописи народного художника России Г.О.Рокчинского» (с. 474)

доктор искусствоведения

ведущий научный сотрудник Музея традиционной культуры имени Зая-пандиты КИГИ РАН

Россия, Республика Калмыкия, Элиста

«Folklore and Mythology in Paintings of G.O.Rokchinsky» (p. 474)

Russia, Kalmyk Republic, Elista

e-mail: sargerel@mail.ru

Баясгалан Тудэв (Bayasgalan Tuved (Ulan-Ude, Mongolia))

Кандидат филологических наук

старший научный сотрудник Института языка и литературы Академии наук Монголии

«О распространении версий части «Хавхан хар соёо» эпоса «Джангар» (сравнительный анализ калмыцких и монгольских версий)» (с. 245)

Улан-Батор, Монголия

«On the spread of the versions of the chapter «Havkhan khar soyо» of the epos Djanggar (comparative study of Kalmyk and Mongolian Versions)» (p. 245)

Mongolia, Ulan-Bator

Берберов Бурхан Абуясуфович (Burhan A. Berberov)

«Устные предания о депортации: источники, акценты, поэтика» (с. 372)

кандидат филологических наук

старший научный сотрудник Института гуманитарных исследований Правительства КБР и КБНЦ РАН

Россия, Кабардино-Балкария, Нальчик

«Oral legends about deportation: sources, accents, poetics» (p. 372)

Russia, Kabardino-Balkaria, Nalchik

e-mail: burhan_berberov@mail.ru

Берберова Лиана Бурхановна (Liana B. Berberova)

«Уроки альтруизма в фольклорной педагогике» (с. 406)

аспирант Кабардино-Балкарского государственного университета

Россия, Кабардино-Балкария, Нальчик

«Lessons of altruism in folklore pedagogy» (p. 406)

Russia, Kabardino-Balkaria, Nalchik

e-mail: berberova.liana@yandex.ru

Биткеев Николай Цеденович (Nikolay Ts. Bitkeev)

«Историзм эпоса «Джангар» (с. 25)

доктор филологических наук, профессор

профессор Калмыцкого государственного университета

руководитель Научно-образовательного центра: Фольклор. Наука. Образование. Культура.

Россия, Республика Калмыкия, Элиста

«The historicism of the epos «Djanggar» (p. 25)

Russia, Kalmyk Republic, Elista

Биткеев Петр Цеденович

«Джангар – шедевр мирового эпического творчества»

доктор филологических наук, профессор

профессор Калмыцкого государственного университета

Россия, Республика Калмыкия, Элиста

«Djanggar» is the world epic master piece»

Russia, Kalmyk Republic, Elista

Биткеева Айса Николаевна (Aisa N. Bitkeeva)

«Социокультурный аспект в контексте языка: эпос «Джангар»» (с. 525)

доктор филологических наук

ведущий научный сотрудник Института языкознания РАН
Россия, Москва

«Sociocultural aspect in language context: epos «Djanggar»» (p. 525)

Russia, Moscow

e-mail: aisa_bitkeeva@yahoo.com

Болд Лувсандорж (Luvsandorj Bold)

«Исследование монгольского фольклора» (с. 35)

академик Академии наук Монголии

директор Института языка и литературы Академии наук
Монголии

Монголия, Улан-Батор

«Research works of Mongolian folklore» (p. 35)

Mongolia, Ulan-Bator

E-mail: bold_gld@yahoo.com

Будаев Сергей Дмитриевич (Sergei D. Budaev)

«Историзм в фольклоре монгольских народов (на материале бурятского устного народного творчества)» (с. 179)

кандидат педагогических наук

директор Государственного бюджетного учреждения
«Республиканский центр «Бэлиг» по поддержке изучения национальных языков и иных предметов этнокультурной направленности»

Россия, Республика Бурятия, Улан-Удэ

«Historical method in the folklore of the Mongolian people (on basis of the Buryat folklore)» (p. 179)

Russia, Buryat Republic, Ulan-Ude

Бурыкин Алексей Алексеевич (Aleksej A. Burykin)

«К типологической характеристике ранних форм эпоса: проблема постоянных и переменных признаков эпоса как фольклорного жанра» (с. 656)

доктор филологических наук, доктор исторических наук
ведущий научный сотрудник Института лингвистических
исследований РАН

Россия, Санкт-Петербург

«Towards the typological characteristic of early forms of the
epos: the problem of constants and variable features of the
epos as folklore genre» (p. 656)

Russia, Sankt-Petersburg

e-mail: albury@rambler.ru

Варламов Александр Николаевич (Aleksander N. Varlamov)

«Это было в начале времен...»: к проблеме историзма
эпоса «Джангар» (с. 647)

кандидат филологических наук

научный сотрудник сектора эвенкийской филологии
Институт гуманитарных исследований и проблем мало-
численных народов Севера СО РАН

Россия, Якутия, Якутск

«It was in early times...»: on the problem of historicism of the
epos «Djanggar» (p. 647)

Russia, Yakutia, Yakutsk

Борлыкова Босха Халгаевна (Boskha Kh. Borlykova)

«О калмыцких народных песнях на материале полевых
записей Н.Ц.Биткеева» (с. 225)

кандидат филологических наук

научный сотрудник отдела языкознания Калмыцкого
института гуманитарных исследований РАН

Россия, Республика Калмыкия, Элиста

«The case study of Kalmyk songs (on the material of field
audio recordings done by Nikolay Ts. Bitkeev» (p. 225)

Russia, Kalmyk Republic, Elista

E-mail: borlboskha@mail.ru

Вонсу Ю (Wonsoo Yu)

профессор Сеульского университета, Ph.D.

«О некоторых интересных словах и выражениях, найденных в процессе корейского перевода эпоса «Джангар» (с. 514)
Сеул, Южная Корея

«Remarks on some interesting words and expressions found during the Korean translation of the Epos Djanghar» (p. 514)
South Korea, Seoul
E-mail: mongolyu@snu.ac.kr

Гайсина Фанира Фасхетдиновна (Fanira F. Gaisina)
«Запреты, связанные с традиционным питанием башкир» (с. 482)
соискатель отдела фольклористики Института истории, языка и литературы Уфимского научного центра РАН
Россия, Башкортостан, Уфа

«The case study of prohibitions about food in the Bashkir tradition» (p. 482)
Russia, Bashkortostan, Ufa
e-mail: gais73@mail.ru

Гымпилова Сэсэгма Дмитриевна (Sesegma D. Gympilova)
«Афористическая поэзия в героическом эпосе монгольских народов» (с. 308)
кандидат филологических наук
старший научный сотрудник Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН
Россия, Республика Бурятия, Улан-Удэ

«Aphoristic poetry in heroic epos of Mongolian ethnoses» (p. 308)
Russia, Buryat Republic, Ulan-Ude
e-mail: gymps@rambler.ru

Дампилова Людмила Санжибоевна (Ludmila S. Dampilova)
«Шаманская мифология в бурятском эпическом тексте» (с. 451)
доктор филологических наук
зав. отделом фольклористики и литературоведения Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН
Россия, Республика Бурятия, Улан-Удэ

«Shaman mythology in epic text in Buryat» (p. 451)
Russia, Buryat Republic, Ulan-Ude
e--mail: imbt@burinfo.ru, dampilova_luda@rambler.ru

Дашиева Лидия Данииловна (Lidiya D. Dashieva)
«Похоронные песни *ухэлэй дуунууд* западных бурят» (с. 303)
кандидат искусствоведения
старший научный сотрудник Института монголоведения,
буддологии и тибетологии СО РАН
Россия, Республика Бурятия, Улан-Удэ

«The funeral songs *uhalay duumuud* of Western Buryats» (p. 303)
Russia, Buryat Republic, Ulan-Ude
E-mail: dashieva2006@yandex.ru

Дмитриева Оксана Николаевна (Oksana N. Dmitrieva)
«Свадебные обряды и алгысы якутов: традиция и современность» (с. 499)
кандидат филологических наук
доцент кафедры языков по техническим и естественным
специальностям института зарубежной филологии и
регионоведения Северо-Восточного федерального уни-
верситета имени М.К. Амосова
Россия, Якутия, Якутск

«Wedding traditions of Yakuts and algysees: tradition and
contemporary stage» (p. 499)
Russia, Yakutia, Yakutsk
e-mail: oksanadm2006@mail.ru

Дрёмов Игорь Иванович (Igor I. Dryomov)
«География «Джангара» и калмаки Дешт-и-Кыпчака
XIV-XVI веков» (с. 670)
кандидат исторических наук
Старший научный сотрудник ООО НПЦ «ДАРС»
Россия, Саратов
«Geography of «Djanggar» and Kalmaks in Desht-i-Kypchak
in XIV-XVI centuries» (p. 670)
Russia, Saratov
e-mail: iid57@yandex.ru

Дугаров Баир Сономович (Bair S. Dugarov)

«Бурят-монгольская Гэсэриада: генезис героя и эпическая традиция» (с. 44)

доктор филологических наук

ведущий научный сотрудник отдела литературоведения и фольклористики Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН

Россия, Республика Бурятия, Улан-Удэ

«The Buryat-Mongolian Geseriad: genesis of the hero and the epic tradition» (p. 44)

Russia, Buryat Republic, Ulan-Ude

e-mail: khairkhan@mail.ru

Есенова Тамара Саранговна (Tamara S. Esenova)

«Образный компонент концепта «мөрн/конь»» (с. 601)

доктор филологических наук

зав. кафедрой русского языка и общего языкознания Калмыцкого государственного университета

Россия, Республика Калмыкия, Элиста

«The image component of the concept МӨРН/horse» (p. 601)

Russia, Kalmyk Republic, Elista

E-mail: russian@kalmsu.ru

Ефимова Людмила Степановна (Ludmila S. Efimova)

«Культ неба у саха (якутов) в системе обрядовой и шаманской поэзии тюрко-монгольских народов Сибири» (с. 493)

кандидат филологических наук

доцент кафедры фольклора и культуры Института языка и культуры народов Севера РФ Северо-Восточного федерального университета им. М.К. Амосова

Россия, Якутия, Якутск

«The cult of Heaven of the Sakha (Yakutians) in the system of ritual and shaman poetry of Turkic-Mongolian ethnoses of Siberia» (p. 493)

Russia, Yakutia, Yakutsk

E-mail: udmilaxoco@mail.ru

Жимбаева Цыпылма Черниновна (Tsyypylma Ch. Zhimbayeva)

«Социокультурные условия становления фольклора хори-бурят» (с. 212)

кандидат культурологии

доцент Агинского филиала Бурятского государственного университета

Россия, Республика Бурятия, п. Агинское

«Sociocultural conditions of formation of folklore of the Khor-Buryats» (p. 212)

Russia, Republic of Buryatia, Aginskoye

Заясурэн Чулууны (Zayasuren Chuluuny)

«Развитие малых жанров монгольского фольклора (на примере обряда «окропления»)» (с. 320)

научный сотрудник Института языка и литературы Академии наук Монголии

Улан-Батор, Монголия

«The evolution and development of folklore minor genres (on the material of the sprinkling ritual words)» (p. 320)

Mongolia, Ulan-Bator

E-Mail: zayasuren_ch@yahoo.com

Илларионов Василий Васильевич (Vasily V. Illarionov)

«Исполнительские традиции якутского героического эпоса олонхо и их трансформация в современных условиях» (с. 60)

доктор филологических наук

профессор кафедры фольклора и культуры Института языка и культуры народов Севера РФ Северо-Восточного федерального университета им. М.К. Амосова

Россия, Якутия, Якутск

«The performing traditions of Yakut heroic epos «Olonkho» and their transformations in present-day context» (p. 60)

Yakutsk, Russia

Катуу Балчиг (Katu Balchig)

«Свадебный обрядовый фольклор ойратов» (с. 419)

доктор филологических наук, профессор

зав. сектором фольклора Института языка и литературы
Академии наук Монголии

Улан-Батор, Монголия

«The case study of bridal ritual folklore of the Oirats» (p. 419)

Mongolia, Ulan-Bator

e-mail: katuu_balchig@yahoo.com

Кляус Владимир Ледонидович

«Большой Змей в преданиях и рассказах Прибайкалья и
Забайкалья в русско-бурятско-тунгусских параллелях»

доктор филологических наук, профессор

заведующий отделом фольклора Института мировой лите-
ратуры им. А.М.Горького

Россия, Москва

Колесник Владимир Иванович (Vladimir I. Kolesnik)

«К вопросу об общественном строе ойратов эпоса
«Джангар» (с. 115)

доктор исторических наук

профессор Калмыцкого государственного университета

Россия, Республика Калмыкия, Элиста

«The case study of social order of the Oirats in the epos
«Djanggar» (p. 115)

Russia, Kalmyk Republic, Elista

Кузьмина Евгения Николаевна (Evgenia N. Kuzmina)

доктор филологических наук, профессор

зав. сектором народов Сибири Института филологии СО
РАН

«Об историзме бурятского эпоса (на примере «общих
мест»)»

Россия, Новосибирск

Кульганек Ирина Владимировна (Irina V. Kulganek)

Доктор филологических наук, профессор

«Метафора в монгольских пословицах» (с. 581)

Россия, Санкт-Петербург

«Metaphor in Mongolian proverbs» (p. 581)

Sankt-Petersburg, Russia

Кусаева Залина Константиновна (*Zalina K. Kusaeva*)

кандидат филологических наук
докторант отдела фольклора ИМЛИ РАН
старший научный сотрудник отдела фольклора и литературы Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В.И. Абаева Владикавказского научного центра Российской академии наук и Правительства Республики Северная Осетия

«Функциональные особенности благопожеланий в осетинском и калмыцком фольклоре» (с. 612)

Россия, Республика Северная Осетия, Владикавказ

«Functional features of good wishes in the Ossetian and Kalmyk folklore» (p. 612)

E-mail: kusaevaz@mail.ru

Кучукова Зухра Ахметовна (*Zukhra A. Kuchukova*)

«Акваязык карачаево-балкарского нартского эпоса» (с. 628)

доктор филологических наук
профессор кафедры зарубежной литературы Кабардино-Балкарского государственного университета.

Россия, Кабардино-Балкария, Нальчик

«Aqua language» of Karachay-Balkar Nart epos» (p. 628)

Russia, Kabardino-Balkar Republic, Nalchik

e-mail: kuchuk60@list.ru

Лиджиев Мингиян Алексеевич (*Mingiyar A. Lidzhiev*)

кандидат филологических наук
доцент кафедры калмыцкой литературы и журналистики
Калмыцкого государственного университета

«Проблемы взаимодействия литературы и фольклора в калмыцком литературоведении» (с. 346)

Россия, Республика Калмыкия, Элиста

«The problem of interaction of literature and folklore in the Kalmyk Literary Criticism» (p. 346)

Russia, Kalmyk Republic, Elista

Лиджиева Анна Сергеевна (*Anna S. Lidzhieva*)

«К вопросу о частотности соматической фразеологии

(на материале национальных версий героического эпоса «Джангар»)» (с. 544)

аспирант Калмыцкого государственного университета
Россия, Республика Калмыкия, Элиста

«To the question of rate of somatic phraseological units (on the material of national versions of the heroic epos "Djanggar")» (p. 544)

Russia, Kalmyk Republic, Elista

E-mail: kalmychka1@yandex.ru

Малзунова Любовь Цыдыповна (Lyubov Ts. Malzurova)

«Историческая основа бурятских легенд и преданий» (с. 200)

кандидат филологических наук
доцент Бурятского государственного университета
Россия, Республика Бурятия, Улан-Удэ

«The historical basis of the Buryat legends» (p. 200)

Russia, Buryat Republic, Ulan-Ude

e-mail: lubov-malzurov@mail.ru

Малкондуев Хамид Хашимович (Hamid H. Malkonduev)

«Особенности тюрко-монгольских архаических мотивов в карачаево-балкарском фольклоре» (с. 68)

доктор филологических наук
зав. сектором карачаево-балкарского фольклора Институт гуманитарных исследований Правительства КБР и КБНЦ РАН

Россия, Кабардино-Балкария, Нальчик

«Features of the Turko-Mongolian archaic motives in Karachay-Balkar folklore» (p. 68)

Russia, Republic of Kabardino-Balkaria, Nalchik

Манджиева Байрта Барбаевна (Bairta B. Mandzhieva)

«Поэтико-стилевые связи пролога с песнями «Джангара»» (с. 266)

кандидат филологических наук
зав. отделом Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН

Россия, Республика Калмыкия, Элиста

«Poetic and stylistic relevance of the prologue to «Djanggar» songs» (p. 266)

Russia, Kalmyk Republic, Elista

E-mail: mbbairta@yandex.ru

Менкенова Кермен Владимировна (Kermen V. Menkenova)

ассистент кафедры иностранных языков, межкультурной коммуникации и регионоведения Калмыцкого государственного университета

«Современное состояние фольклора (по итогам фольклорной экспедиции в г.Элиста и Яшкульский район республики Калмыкия)» (с. 559)

Россия, Республика Калмыкия, Элиста

«Modern conditions of folklore (on the basis of folklore expedition in Elista and Yashkulsky region of Kalmyk Republic)» (p. 559)

Russia, Kalmyk Republic, Elista

Монкзая (Mongkezaya)

профессор, директор факультета монгольской филологии университета Внутренней Монголии

«К вопросу о задачах исследования эпоса «Джангар»» (с. 686)

Внутренняя Монголия, Китай

«The case study of the research goals of the epos «Bjanggar»» (p. 686)

Inner Mongolia, China

Монраев Михаил Убушаевич (Mikhail U. Monraev)

«Легенда о Джангаре» (с. 254)

доктор филологических наук

профессор Калмыцкого государственного университета

Россия, Республика Калмыкия, Элиста

«The legend of about Djanggar» (p. 254)

Russia, Kalmyk Republic, Elista

Мушаев Владимир Наранович (Vladimir N. Mushaev)

доктор филологических наук

профессор Калмыцкого государственного университета
«К вопросу об изучении калмыцкой разговорной речи»
(с. 412)

Россия, Республика Калмыкия, Элиста

«The case study of the research of spoken Kalmyk» (p. 412)
Russia, Kalmyk Republic, Elista

Нармаев Бадма Мархаджиевич (Badma M. Narmaev)

«Тибетская рукопись о царе Гесаре, хранящаяся в РНБ»
(с. 160)

кандидат филологических наук
доцент Восточного факультета Санкт-Петербургского го-
сударственного университета

Россия, Санкт-Петербург

«Tibetan manuscript about king Gesar held in Russian
National Library» (p. 160)

Russia, Sankt-Petersburg

e-mail: b_narmaev@mail.ru

Носов Дмитрий Алексеевич (Dmitry A. Nosov)

«Перспективы контекстуального подхода к исследованию
фольклора монгольских народов» (с. 570)

кандидат филологических наук
младший научный сотрудник Сектора Центральной Азии
Отдела Центральной и Южной Азии

Россия, Санкт-Петербург

«Perspectives of Mongolian speaking peoples' folklore
analysis in context» (p. 570)

Russia, St. Petersburg

E-mail: dnosov@mail.ru

Овалов Эдвин Бадмаевич (Edvin B. Ovalov)

«О сюжетно-композиционной структуре региональных
версий эпоса «Джангар» (с. 239)

кандидат филологических наук
старший научный сотрудник отдела фольклора и джанга-
роведения Калмыцкого института гуманитарных исследо-
ваний РАН

Россия, Республика Калмыкия, Элиста

«The case study of the plot-composite structure of regional versions of the epos «Djanggar»» (p. 239)

Russia, Kalmyk Republic, Elista

Орлова Кеemia Владимировна

«О буддийской молитве «Итэгэл»» (с. 459)

доктор исторических наук ведущий научный сотрудник
Института востоковедения РАН

Россия, Москва

«The case study of Buddhist prayer «Itegel»» (p. 459)

Russia, Moscow

E-mail: orlovnk@mail.ru

Осорин Утнасун (Osorin Utnasun)

Научный сотрудник Калмыцкого института гуманитарных
исследований РАН

«Об обрядах сватовства в фольклоре и художественной
литературе» (с. 469)

Россия, Республика Калмыкия, Элиста

«The case study of courtship rituals in folklore and
literature» (p. 469)

Russia, Kalmyk Republic, Elista

Очир Аюдай (Ochir Ajuday)

«Прототип и происхождение названия Мангаса – главного
героя в монгольском фольклоре» (с. 587)

Монголия, Улан-Батор

Павлова Надежда Васильевна (Nadezhda V. Pavlova)

«Семантика образа девушек-птиц в якутской волшебной
сказке» (с. 488)

Младший научный сотрудник сектора якутского фоль-
клора Института гуманитарного исследований и проблем
малочисленных народов Севера СО РАН

Россия, Якутия, Якутск

«The semantics of the image of the girls birds in the Yakut
fairy tale» (p. 488)

Russia, Yakutia, Yakutsk

E-mail: nadya.sanaaya@yandex.ru

Панькин Аркадий Борисович (Arkadij B. Pankin)

«Фольклор как сквозная этнокультурная тема содержания духовно-нравственного воспитания школьников» (с. 332)

доктор педагогических наук

профессор Калмыцкого государственного университета,

зав. кафедрой педагогики

Россия, Республика Калмыкия, Элиста

«Folklore as an ethnocultural theme in spiritual and moral education of school pupils» (p. 332)

Russia, Kalmyk Republic, Elista

e-mail: connotation@mail.ru

Пюрвеева Надежда Басанговна (Nadezhda B. Pyurveeva)

«Жанровая специфика калмыцкого героического эпоса» (с. 278)

доктор филологических наук, профессор Калмыцкого государственного университета

Россия, Республика Калмыкия, Элиста

«Genre specificity of Kalmyk heroic epic» (p. 278)

Russia, Kalmyk Republic, Elista

e-mail: npurveeva@mail.ru

Раднаев Владимир Эрдыниевич (Vladimir E. Radnaev)

«Архетип птицы Гаруды в бурятском героическом эпосе

«Гэсэр» и в калмыцком – «Джангар»: генезис, динамика и синтез в духовной культуре монгольских народов» (с. 444)

кандидат филологических наук

старший научный сотрудник Института востоковедения РАН

Россия, Москва

«The archetype of the bird Garuda in Buryat heroic epos "Geser" and in Kalmyk «Djanggar»: genesis, dynamics and synthesis in spiritual culture of Mongolian ethnoses» (p. 444)

Russia, Moscow

Ринчинова Татьяна Мукабаировна (Tatjana M. Rinchinova)

«Социокультурные условия становления фольклора хори-бурят» (с. 212)

соискатель кафедры философии Бурятского государственного университета

Россия, Республика Бурятия, Улан-Удэ

«Sociocultural conditions of formation of folklore of the Khor-Buryats» (p. 212)

Russia, Republic of Buryatia, Ulan-Ude,

Салмин Антон Кириллович (Anton K. Salmin)

«Фольклорные источники по истории народов Восточной Европы» (с. 103)

доктор исторических наук

ведущий научный сотрудник

Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) Российской академии наук

Россия, Санкт-Петербург

«Folklore sources of the history of the nations of Eastern Europe» (p. 103)

Russia, Sankt-Petersburg

e-mail: antsalmin@mail.ru

Салыкова Валерия Васильевна (Valeria V. Salykova)

«Темпоральная лексика в языке синьцзян-ойратской и калмыцкой версий эпоса «Джангар»» (с. 552)

кандидат филологических наук

доцент кафедры калмыцкого языка и монголистики Института калмыцкой филологии и востоковедения Калмыцкого государственного университета

Россия, Республика Калмыкия, Элиста

«Temporal vocabulary of the language of Xinjiang-Oirat and Kalmyk versions of epos "Djanggar"» (p. 552)

Russia, Kalmyk Republic, Elista

e-mail: syakhlya@list.ru

Санжеева Лариса Цырендоржиевна (Larisa Ts. Sanzheeva)

«Эпическое наследие в контексте этнокультурных традиций бурят» (с. 286)

доктор филологических наук
доцент, зав. кафедрой английской филологии факультета
иностраннных языков Бурятского государственного уни-
верситета

Россия, Республика Бурятия, Улан-Удэ

«The epic heritage in the context of ethnocultural traditions of
Buryats» (p. 286)

Russia, Buryat Republic, Ulan-Ude

e-mail: lsanzhe@mail.ru

Сарангов Владимир Трофимович (Vladimir T. Sarangov)

кандидат филологических наук

доцент кафедры фольклора и социально-культурной дея-
тельности Калмыцкого государственного университета

«Об эпическом наследии калмыков» (с. 283)

Россия, Республика Калмыкия, Элиста

«On the epic heritage of the Kalmyk people» (p. 283)

Russia, Kalmyk Republic, Elista

Селина Оксана Дмитриевна (Oksana D. Selina)

«Современное состояние свадебной поэзии русского на-
селения Дагестана» (с. 394)

Младший научный сотрудник отдела фольклора Институ-
та языка, литературы и искусства им. Г. Цадасы Дагестан-
ского научного центра РАН

Россия, Дагестан, Махачкала

«Wedding poetry of Russian speaking population of Dagestan:
past and present» (p. 394)

e-mail: selina79@mail.ru

Сокаева Диана Вайнеровна (Diana V. Sokaeva)

Кандидат филологических наук

Старший научный сотрудник отдела источниковедения и
инновационных технологий Северо-Осетинского инсти-
тута гуманитарных и социальных исследований им. В. И.
Абаева Владикавказского научного центра РАН и Прави-
тельства Республики-Алания

«Функция перемещения табуна коней в пространстве мифологического текста (на материале осетинского фольклора)» (с. 624)

Россия, Республика Северная Осетия, Владикавказ

«The role of herd of horses moves in the context of mythological text» (p. 624)

Russia, Vladikavkaz,

E-mail: socdial@yandex.ru

Суборова Хандама Мункобаировна (Khandama M. Suborova)

Кандидат социологических наук, зам. директора Республиканского центра мониторинга Министерства образования и науки Республики Бурятия

Россия, Республика Бурятия, Улан-Удэ

«Социокультурные условия становления фольклора хори-бурят» (с. 212)

«Sociocultural conditions of formation of folklore of the Khori-Buryats» (p. 212)

Russia, Republic of Buryatia, Ulan-Ude,

Сусеева Данара Аксеновна (Danara A. Suseeva)

«Тема «усыновления» в эпосе «Джангар» и в русско-калмыцкой переписке XVIII века (на материале документов, отложившихся в НАРК, в Ф.36 «Состоящий при калмыцких делах при астраханском губернаторе»)» (с. 505)

доктор филологических наук

профессор Калмыцкого государственного университета

Россия, Республика Калмыкия, Элиста

«The child adoption theme in the epos «Djanggar» and in the Russian-Kalmyk correspondence of XVIII century» (p. 505)

Russia, Kalmyk Republic, Elista

Тая (Таа)

Профессор Университета Внутренней Монголии

«Современные научные исследования эпоса «Джангар» в Китае» (с. 38)

Китай, Внутренняя Монголия

The present-day science research of the epos «Djanggar» in China (p. 38)

Inner Mongolia, China

Товшинтугс Бямбажав (Tovshintugs Byabjav)

«Об эпосе «Гэсэр-хан» на Ясном письме» (с. 145)

кандидат филологических наук

ученый секретарь Института языка и литературы Академии наук Монголии

Улан-Батор, Монголия

«On the epic Geser in Clear script» (p. 145)

Mongolia, Ulan-Bator

e-mail: scientific@kheldzokhiol.mn

Урусгал (Urusgal)

профессор, зам. директора факультета монгольской филологии Университета Внутренней Монголии

«Из истории издания журналов «Искусство Внутренней Монголии» и «Онор цецег» (с. 355)

Внутренняя Монголия, Китай

«From the history of the research of the journals «The art of Inner Mongolia» and «Onor tsetseg» (p. 355)

Inner Mongolia, China

Устиева Ирина Сергеевна (Irina S. Ustieva)

«Историческая основа калмыцких народных загадок» (с. 169)

кандидат филологических наук

Россия, Республика Калмыкия, Элиста

«The historical basis of the Kalmyk folk riddles» (p. 169)

Russia, Kalmyk Republic, Elista

e-mail: ustieva@mail.ru

Функ Дмитрий Анатольевич (Dmitry A.Funk)

доктор исторических наук, профессор

заведующий отделом Севера и Сибири Института этнологии и антропологии РАН

«Оценка современных проблем в собирании, хранении и издании героического эпоса (на примере южно-сибирских материалов)»

Россия, Москва

«The consideration of contemporary problems in collection, keeping and publishing of heroic epos (on the basis of South Siberian materials)»

Russia, Moscow

Хабунова Евдокия Эренженовна (Evdokia E. Khabunova)

доктор филологических наук

профессор Калмыцкого государственного университета

«Ойратская эпическая традиция во времени и пространстве (по материалам экспедиции в Монголию в 2007-2013 гг)»

Россия, Республика Калмыкия, Элиста

Хулхачиева Галина Шургаевна (Galina Sh. Khulkhachieva)

Кандидат педагогических наук

«Музыкальный фольклор монголоязычных народов» (с. 299)

Элиста, Республика Калмыкия, Россия

«Music folklore of Mongolian ethnoses» (p. 299)

Elista, Russia

Хурумчиева Александра Васильевна (Aleksandra V. Khurumchieva)

«История изучения гендерных пословиц в калмыцкой и английской лингвокультурах» (с. 608)

аспирант Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН

Россия, Республика Калмыкия, Элиста

«The case study of the research of the proverbs with gender aspect in Kalmyk and English language cultures» (p. 608)

Russia, Kalmyk Republic, Elista

Хусаинова Гульнур Равиловна (Gulnur R. Khusainova)

«О сказочных мотивах в Башкирском эпосе» (с. 385)

кандидат филологических наук

старший научный сотрудник, зав. отделом фольклористики Института истории, языка и литературы Уфимского научного центра РАН

Россия, Башкортостан, Уфа

“Bashkir folk epic: fairy-tale motifs” (p. 385)

Russia, Bashkortostan, Ufa

Email: bashfolk@yandex.ru

Цеденова Светлана Николаевна (Svetlana N. Tsedenova)

кандидат филологических наук

«Фольклорные мотивы в монгольской исторической прозе» (с. 340)

зав. кафедрой калмыцкой литературы и фольклористики Калмыцкого государственного университета

Россия, Республика Калмыкия, Элиста

«Folk motives in the Mongolian historical fiction» (p. 340)

Russia, Kalmyk Republic, Elista

Цогт-Очир Цогзолмаа (Tsogt-Ochir Tsogsolmaa)

«Загадки монгольского народа: история жанра и история изучения» (с. 314)

кандидат филологических наук

Монгольский государственный университет, Институт государственных языков и страноведения

Монголия, Улан-Батор

«The riddles of the Mongolian people: the history of the genre and the history of the study» (p. 314)

Mongolia, Ulan Bator

e-mail: tsogzolmaa_tsogt@mail.ru

Цыдендамбаева Баради Нанзатовна (Baradi N. Tsydendambaeva)

«Символика чисел в эпическом наследии эхирит-булагатских бурят» (с. 594)

лаборант Института монголоведения, буддологии тибетологии СО РАН

Россия, Республика Бурятия, Улан-Удэ

«The symbolism numbers of an epic heritage of ekhirit-bulagat Buryats» (p. 594)

Ulan-Ude, Russia

Цыренов Бабасан Доржиевич (Babasan D. Tsyrenov)

«Перспективы лексикографического описания фольклорного текста монгольских народов» (с. 563)

кандидат филологических наук

старший научный сотрудник отдела языкознания Института монголоведения, буддологии тибетологии СО РАН

Россия, Республика Бурятия, Улан-Удэ

«The prospects of lexicographical description of folklore texts in the Mongolian languages» (p. 563)

Russia, Buryat Republic, Ulan-Ude

E-mail: tsyrenovbabasan@mail.ru

Чойралжав (Choiraljav)

«Жангарын» тууль ба уран зураг (с. 257)

Китай, Внутренняя Монголия

«Djanggar»and Pictures» (p. 257)

Inner Mongolia, China

Шаховцов Кирилл Геннадиевич (Kirill G. Shakhovtsov)

Кандидат филологических наук

научный сотрудник Отдела Севера и Сибири

«Building a “Corpus Machine” for the Corpora at the Institute of Ethnology and Anthropology of the RAS»

e-mail: kyrill@iea.ras.ru

Шинжин Таныспай Бахсурович (Tanyspay B. Shinjin)

член Союза писателей России, народный сказитель Республики Алтай

«Алтайский эпос «Янгар» и его архаические мотивы» (с. 119)

Россия, Горно-Алтайск, Республика Алтай

«The Altaic epos «Yangar» and its archaiv motives» (p. 119)
Gorno-Altaiisk, Russia

Эдлеева Кермен Анатольевна (Kermen A. Edleeva)

кандидат филологических наук

доцент кафедры калмыцкой литературы и журналистики
Калмыцкого государственного университета

«Современное состояние фольклора (по итогам фольклор-
ной экспедиции в г.Элиста и Яшкульский район республи-
ки Калмыкия» (с. 559)

Россия, Республика Калмыкия, Элиста

«Modern conditions of folklore (on the basis of folklore
expedition in Elista and Yashkulsy region of Kalmyk
Republic)» (p. 559)

Russia, Kalmyk Republic, Elista

Эрдниев Батыр Пюрвеевич (Batyр P.Erdniev)

Доктор педагогических наук

Профессор Калмыцкого государственного университета

«Фольклорные и исторические элементы в музее «Техно-
логии УДЕ» П.М.Эрдниева» (с. 636)

Россия, Республика Калмыкия, Элиста

«Folklore and historical elements at the museum of «the
technologies of EDU» of P.M.Erdniev» (p. 636)

Russia, Kalmyk Republic, Elista

Юлдыбаева Гульнар Вилдановна (Gulnar V. Yuldybaeva)

«Башкирский народный эпос «Акбузат»» (с. 390)

кандидат филологических наук

старший научный сотрудник отдела фольклористики
ИИЯЛ УНЦ РАН Института истории, языка и литературы
РАН

Россия, Башкортостан, Уфа

“Bashkir folk epic “Ak buzat”” (p. 390)

Russia, Bashkortostan, Ufa

e-mail: nargul1976@list.ru

Научное издание

**Правительство Республики Калмыкия
ФГБОУ ВПО «Калмыцкий государственный университет»
Российский гуманитарный научный фонд
Институт мировой литературы им. А. М. Горького РАН
Институт монголоведения, тибетологии и буддологии СО РАН**

**ФОЛЬКЛОР МОНГОЛЬСКИХ НАРОДОВ:
ИСТОРИЧЕСКАЯ ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ**

**Международный конгресс
Элиста, 2–5 октября 2013 г.**

Статьи публикуются в авторской редакции

**FOLKLORE OF MONGOLIAN ETHNOSES:
HISTORICAL REALITY**

**International congress
Elista, 2–5 October 2013**

Подписано в печать 24.09.2013.

Формат 60х90^{1/16}. Печать офсетная.

Бумага офсетная. Гарнитура Times New Roman.

Усл. печ. л. 41,85. Тираж 150 экз. Заказ 1822-13

Отпечатано в ЗАОр "НПП "Джангар"

Республика Калмыкия, 358000, г. Элиста, ул. Ленина, 245

E-mail: rio_elista@mail.ru

